Ex Libr:Ios:Ant:Imhof de
Spielberg Coll:Ecc:S:Petri
Præp:et S:Maurit:Dec:A.V.

Stw
2902
-1-

S B
D 21.

M. Johann Ernſt Gunnerus
vollſtändige
Erklärung
des
Natur- und Völkerrechts
nach den Grundſätzen
des
Herrn Hofrath Darjes

Erſter Theil.

Neueſte Auflage.

EIGENTHUM DER STADT AUGSBURG

Wien,
gedruckt bey Johann Thomas Edlen von Trattnern,
k. k. Hofbuchdrucker und Buchhändler.
1785.

Vollſtändige
Erläuterungen und Anmerkungen
über das
Natur- und Völkerrecht
des Herrn Hofrath Darjes.

Erſtes Hauptſtück
des Vorberichts.

Von dem verſchiedenen und zwar inſonderheit von dem ſittlichen Zuſtande der Menſchen.

§. 1.

Es wird niemand, ſo der Sache kundig iſt, in Abrede ſeyn, daß eine allgemeine vorläufige Erkenntniß von einer Wiſſenſchaft überhaupt, von ihrer Natur und Beſchaffenheit, ihrem Innhalt und verſchiedenen Theilen ungemein viel zu einer richtigen, zuſammenhangenden und gründlichen Einſicht in dieſelbe beyträgt. Es iſt deswegen nicht ohne Nutzen, daß die, welche or-

dentlich zu Werke gehen, vor derjenigen Wiſſenſchaft, womit ſie ſich beſchäftigen, eine vorläufige Abhandlung vorher gehen laſſen, worinnen ſie einen Grundriß von ihrer Wiſſenſchaft liefern, ihre verſchiedene Theile kürzlich erklären und ihren Nutzen in andere Wiſſenſchaften darthun, damit man auf einmal das Feld der ganzen Wiſſenſchaft, als wie im kleinern, überſehen und die Annehmlichkeiten im voraus ſchmecken möge, welche uns zu einem unermüdeten Fleiße und Aufmerkſamkeit reitzen ſollen. Aus dieſer Quelle iſt das zweyte Hauptſtück der vorläufigen Abhandlung dieſes Natur- und Völkerrechts gefloſſen, worinnen der Verfaſſer das Recht der Natur überhaupt und deßen verſchiedene Theile, das Völkerrecht, und den Nutzen deſſelben erkläret. Weil aber die Beſchaffenheit des Natur- und Völkerrechts von unſerm ſittlichen Zuſtande und deßen Verſchiedenheit abhanget: ſo iſt klar, daß ein Verfaſſer, der ordentlich denkt, zu erſt von dem ſittlichen Zuſtande des Menſchen und deſſen verſchiedenen Arten hat handeln müſſen, ehe er uns einen vollſtändigen Begriff von dieſer Wiſſenſchaft und ihren verſchiedenen Theilen hat beybringen können. Soll man von dem ſittlichen Zuſtande eines Menſchen einen vollſtändigen Begriff bekommen; ſo muß man vorläufig wiſſen, was der Zuſtand des Menſchen überhaupt ſey. Weil aber ein Verfaßer in dem Natur- und Völkerrechte nicht leicht, wie es billig ſeyn ſollte, bey allen ſeinen Leſern Metaphyſik vorausſetzen kann: ſo iſt er eben nicht deswegen zu tadeln, wenn er zugleich an dieſem Orte zuerſt erkläret, was der Zuſtand eines Dings überhaupt ſey. Hieraus iſt begreiflich, warum der

Ver-

Verfaſſer in dieſem erſten Hauptſtücke der vorläufigen Abhandlung zu ſeinem Natur und Völkerrechte 1) von dem Zuſtande eines Dings überhaupt und deſſen Verſchiedenheit, §. 2. 3; 2) von dem Zuſtande des Menſchen und deſſen Eintheilung, §. 4=6. und 3) von der Menſchen ſittlichen Zuſtande und deſſen verſchiedenen Arten, §. 7=27, gehandelt. Dieſes iſts, was der Verfaſſer in dieſem erſten Abſatze ſagt. Man muß ſich nicht einfallen laſſen, als wenn dieſer erſte Abſatz überflüßig wäre. Keinesweges. Der Verfaſſer liefert uns in ſeinem Natur = und Völkerrechte einen zuſammenhangenden Lehrbegriff; und was Wunder, daß er ſo gleich in der vorläufigen Abhandlung uns angewöhnen will, beſtändig auf den Zuſammenhang aller Wahrheiten in dieſem Buche Achtung zu geben? Wenn der Leſer oder Zuhörer dieſer Anführung des Verfaſſers folget; wenn er mit einer deutlichen Erkenntniß von den einzelnen Sätzen nicht zufrieden iſt, ſondern ſich ſorgfältig bemüht, den Zuſammenhang der Abſätze oder der Wahrheiten, die in dieſem Buche vorkommen, deutlich einzuſehen: ſo wird er ſelbſt erfahren, worinnen der Unterſcheid zwiſchen einer ſeichten und zuſammengeſtoppelten, gegentheils aber einer gründlichen und zuſammenhangenden Erkenntniß beſtehe. Ich habe Leute gekannt, die alle Erklärungen in einer Wiſſenſchaft an den Fingern herſagen konnten, und die einzeln Beweiſe auswendig wuſten, die aber nichts weniger, als eine gründliche und zuſammenhangende Erkenntniß hatten: weil ſie nicht auf den Zuſammenhang der Wahrheiten Achtung gegeben.

§. 2.

In dieſem Abſatze kömmt zweyerley vor: Das erſte iſt die Erklärung des Zuſtands eines Dings (ſtatus entis) überhaupt; das andere ein Grundſatz (axioma) deſſen Richtigkeit unmittelbar aus jener Erklärung erhellet. 1) **Der Zuſtand eines Dings iſt der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden.** Wenn wir dieſe Erklärung verſtehen wollen: müſſen wir erſt wiſſen, was durch **Beſtimmungen** verſtanden wird. Zu dem Ende merke man, daß, wenn man macht, daß aus zweyen Dingen, die einander ſchnurſtracks entgegen geſetzet, daß eine und nicht das andere einem Dinge zukömmt, ſo **beſtimmt man das Ding.** Z. E. Die Gelehrſamkeit und ihr Gegentheil ſind zwey Dinge, die einander ſchnurſtracks entgegen geſetzet ſind. Legt man nun dem Menſchen die Gelehrſamkeit bey: ſo macht man, daß aus dieſen beyden einander ſchnurſtracks entgegen geſetzten Dingen das eine, nämlich die Gelehrſamkeit, und nicht das andere, nämlich das Gegentheil der Gelehrſamkeit, dem Menſchen zukömmt. Folglich beſtimmt oder determiniret man den Menſchen. Das Thier (animal) iſt ein Ding, ſo eine Seele und einen organiſchen Körper hat. Die Seele kann hier auf eine verſchiedene Art beſtimmt werden. Spreche ich, die Seele ſoll vernünftig ſeyn: ſo habe ich ſie wirklich beſtimmt, und man ſiehet mit leichter Mühe ein, daß ich gemacht habe, daß aus zweyen Dingen, die einander ſchnurſtracks entgegen geſetzet ſind, nämlich vernünftig und unvernünftig, das eine (vernünftig,) und nicht das andere (un-

ver-

vernünftig,) der Seele zukömmt. Wenn man auf den Redegebrauch Achtung giebt: ſo wird man finden, daß das Wort Beſtimmen auch in dieſer Bedeutung genommen wird. Wenn man den Sempronius fragt: Ob er auf der hohen Schule der Gottesgelahrheit obliegen wolle oder nicht: ſo antwortet er: Daß er ſich noch nicht zu etwas beſtimmen könne. Wenn er aber das Ding reiflich überleget und ſich endlich entſchloſſen hat, ſich der Gottesgelahrheit zu widmen: ſo ſpricht er: Daß er ſich nunmehr beſtimmt habe. Hier finden wir auch, daß er eben dadurch gemacht, daß aus Zweyen einander ſchnurſtracks entgegen geſetzten Dingen, nämlich der Gottesgelahrheit obzuliegen und derſelben nicht obzuliegen, das eine, und nicht das andere, ihm zukomme. Aus allen dieſem ſiehet man ein, daß ein Ding beſtimmt (determinatum) ſey, wenn ihm aus Zweyen einander ſchnurſtracks entgegen geſetzten Dingen das eine, und nicht das andere, zukömmt. Wenn dem Menſchen die Gelehrſamkeit, und nicht ihr Gegentheil zukömmt: ſo ſpricht man, daß er in Abſicht auf die Gelehrſamkeit beſtimmt ſey. Wenn ich die Seele auf die Art beſtimmt habe, daß ſie vernünftig ſey: ſo ſpreche ich hernach, daß die Seele in Abſicht auf die Vernunft beſtimmt ſey. (α) Weil A und nicht A Dinge ſind, die einander ſchnurſtracks entgegen geſetzet ſind: ſo erhellet, daß ein

---

(α) Siehe des Herrn Verfaſſers Introd. in artem inveniendi ſ. Logicam, præcognoſc. cap. I. §. 16. p. 13. und Elementa metaphyſ. Philoſ. prim. §. 39. p. 52.

Ding beſtimmt iſt, wenn ich ſage, daß es ein A ſey, oder auch wenn ich ſpreche, daß es nicht A ſey. Spreche ich aber, daß es entweder A oder nicht A: ſo habe ich nichts beſtimmt, und iſt alſo das Ding in ſo fern unbeſtimmt. (β) Wenn ich ein Ding beſtimme: ſo ſetze ich etwas in demſelben. Indem wir oben den Menſchen beſtimmten: ſo ſetzten wir in ihm die Gelehrſamkeit. Dasjenige, was man in einer Sache ſetzt, indem man ſie beſtimmt, heiſt eine **Beſtimmung** (determinatio) Die Gelehrſamkeit iſt alſo eine Beſtimmung in dem Menſchen. Ebenfalls iſt die Vernunft eine Beſtimmung der Seele: denn, indem wir oben die Seele beſtimmten, ſagten wir, daß ſie vernünftig ſeyn ſollte, oder ſetzten die Vernunft in ſie. Alles alſo, was einer Sache beygelegt wird, heiſt eine Beſtimmung derſelben. Z. E. Der Menſch iſt ein vernünftiges Weſen; das Vieh iſt ein unvernünftiges Weſen. Hier iſt im erſten Falle ein vernünftiges Weſen eine Beſtimmung des Menſchen, und im andern Falle iſt ein unvernünftiges Weſen eine Beſtimmung des Viehes. Das Wort, **Beſtimmung** (determinatio) wird nicht leicht jemanden Schwierigkeit machen, wenn man nur bemerkt, daß alles, was von einer Sache geſagt wird, ein jedes Prädikat oder Merkmal der Sache, es mag ſeyn, was es wolle, eine Beſtimmung der Sache heiße, wenn man gelehrt ſprechen will. Wer die Vernunftlehre innen hat, wird wiſſen, daß das Wort Beſtimmung auch manch-

(β) Siehe des Herrn Prof. Baumgartens Metaphyſik §. 34.

manchmal in verſchiedenem engern Verſtande genommen wird: welcher aber nicht hieher gehöret. (*) Wir haben in unſerer Erklärung die Beſtimmungen in dem weiteſten Verſtande genommen, ſo wie ſie von dem Verfaſſer in der Erklärung des Zuſtandes genommen worden. (**) Es fragt ſich aber: Was für Beſtimmungen den Zuſtand eines Dings ausmachen? Ob alle mögliche Beſtimmungen eines Dings zu ſeinem Zuſtand gehören? Keinesweges. Nur die wirklichen Beſtimmungen eines Dings machen ſeinen Zuſtand aus. Deswegen ſpricht der Verfaſſer, daß der Zuſtand eines Dings der Zuſammenbegriff ſeiner Beſtimmungen ſey, welche in ihm als wirklich angenommen werden, oder die ihm wirklich zukommen. Dieſes kömmt auch mit dem Redegebrauch überein. Wenn ich frage: In welchem Zuſtande der Menſch vor dem Falle ſich befunden? ſo will ich nicht wiſſen, was dem Menſchen vor dem Falle nur zukommen können, ſondern was ihm wirklich zugekommen. Ich will diejenige Beſtimmungen, Prädikate oder Merkmale wiſſen, die in ihm alsdann wirklich vorhanden geweſen. Es heiſt alſo gar nichts, wenn man manchmal ſpricht: Ein Ding gehe aus dem Zuſtande der bloſſen Möglichkeit in den Zuſtand der Wirklichkeit herüber.

(*) Von den engern Bedeutungen des Worts kann man des Herrn Verfaßers Introd. in art. inven. præcog. §. 24. Analyt. §. 167. und des Herrn Prof. Reuſchens Syſtema Logicum, tract. propæd. §. 22. p. 12. §. 413. p. 448. §. 468. p. 504. nachſchlagen.

(**) Man ſehe ſein Elem. metaph. l. c.

Es iſt kaum nöthig zu erinnern, daß eine Beſtimmung den Zuſtand eines Dings nicht ausmachen könne, ſondern daß mehrere Beſtimmungen zu demſelben erfodert werden. Deswegen heißt der Zuſtand ein Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, die einem Dinge wirklich zukommen. Es muß alſo 1) in einem Dinge zum wenigſten eine Beſtimmung mit einer andern zugleich vorhanden ſeyn, wenn ich ihm einen Zuſtand beylegen will; 2) weil der Zuſtand eines Dings in dem Zuſammenbegriff der Beſtimmungen deſſelben beſtehet, die ihm wirklich zukommen: ſo wird man ohne Mühe daraus einſehen, daß derjenige, der den Zuſtand eines Dinges beſtimmen will, die Beſtimmungen, welche dem Dinge wirklich zukommen, angeben muß. Wenn ich ſagen will, in welchem Zuſtande Sempronius ſich befinde: ſo muß ich die Prädikate oder Beſtimmungen anführen, welche in ihm wirklich vorhanden ſind. Wenn ich z. E. ſage: Sempronius iſt fromm, gelehrt, ein Ehemann, hat viel Vermögen, iſt ein Herr u. ſ. w. ſo habe ich ſeinen Zuſtand beſtimmt. Wie der Verfaſſer überhaupt in ſehr vielen Stücken ordentlicher und richtiger verfährt, als die meiſten andere neuere Weltweiſen: ſo muß man ihm auch inſonderheit, was die Erklärung des Zuſtandes betrift, Recht wiederfahren laſſen, daß ſeine Erklärung vor vielen andern den Vorzug hat. Die mehreſten von den übrigen neuern Weltweiſen ſagen: Der Zuſtand ſey das Beyſammenſeyn der veränderlichen mit den unveränderlichen Merkmalen eines Dinges, (coexſiſtentia mutabilium cum fixis.) Die weſentlichen Stücke (eſſentialia) und die Eigenſchaften eines Dings, die ihm um ſeines Weſens willen zukom-

kommen (attributa) ſind ſeine unveränderlichen Merkmale (fixa). Hingegen die innern veränderlichen Merkmale (modi ſtricte ſic dicti) und ſeine Verhältniße oder äußere Beſtimmungen (relationes) machen ſeine ſämmtlichen veränderlichen Merkmale aus. Wenn ich alſo nach der letzten Erklärung des Zuſtands den Zuſtand eines gewiſſen Menſchen beſtimmen will: ſo muß ich auf die innern veränderlichen Merkmale oder auf die Verhältniße dieſes Menſchen oder auch auf alle beyde, welche mit ſeinem Weſen, weſentlichen Stücken und Eigenſchaften (attributis) zugleich vorhanden ſind, zugleich ſehen. Wenn der Menſch gelehrt und tugendhaft iſt: ſo ſind Gelehrſamkeit und Tugend zwey veränderliche Merkmale des Menſchen, welche mit den weſentlichen Stücken, der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper, ſammt den Eigenſchaften, der Freyheit, dem Verſtande, dem Vermögen zu denken, dem Gedächtniße u. ſ. w. und folglich mit ſeinen unveränderlichen Merkmalen zugleich vorhanden ſind. Folglich haben wir hier den Zuſtand des Menſchen zum Theil. Will ich aber ſeinen ganzen Zuſtand wiſſen: muß ich freylich auf mehr, als auf die Tugend und Gelehrſamkeit ſehen. Was nun dieſe Erklärung des Zuſtands betrift: ſo ſchickt ſie ſich auf alle endliche Dinge in der Welt. Weil ſie ſich aber nicht auf GOtt in einem jeden Zuſtande ſchickt: ſo müſſen wir behaupten, daß ſie zu enge (ſtrictior definito) ſey. Man ſpricht, daß die äußere Beſtimmungen oder Verhältniße Gottes veränderliche Merkmale wären, welche mit ſeinen unveränderlichen Beſtimmungen zugleich vorhanden, und folglich meint man, daß auch GOtt nach dieſer Erklärung einen

Zu-

Zuſtand habe. Aber man muß, vermöge des Redegebrauchs, ſagen, daß Gott vor der Schöpfung einen Zuſtand gehabt, da er noch keine wirkliche äußere Beſtimmungen oder Verhältniße bekommen. Fragt man nicht, in welchem Zuſtande GOtt vor der Schöpfung der Welt ſich befunden? Sagt man nicht, daß er vor der Schöpfung in dem allerſeligſten Zuſtande geweſen? Folglich muß die Erklärung des Zuſtands auch auf Gott vor der Schöpfung der Welt paſſen, welches von der gegebenen Erklärung nicht geſagt werden kann. Ich weiß es, daß dieſe Weltweiſen ſagen, daß Gott vor der Schöpfung keinen Zuſtand gehabt. Wenn man alſo billig gegen dieſelben verfahren will, muß man ſagen, daß ihr Hauptfehler darinnen beſtehe, daß ſie den Redegebrauch verlaſſen haben. Der Profeſſor Köhler (*) erkläret den Zuſtand eines Menſchen durch den Zuſammenbegriff der Einſchränkungen, die in ihm wirklich vorhanden ſind. Dieſe Erklärung hat ihre Richtigkeit, ſo lange ſie nur als eine Erklärung von dem Zuſtande eines Menſchen angeſehen wird. Wollte man aber den Zuſtand überhaupt ſo erklären: ſo hätte dieſe Erklärung eben den Fehler, welchen die vorige hat, indem ſie nicht auf GOtt paſſen würde, welcher gar keine Einſchränkungen leidet.

§. 3.

In dieſem dritten Abſatze erkläret der Verfaſſer die verſchiedenen Arten des Zuſtandes überhaupt.

(*) in Exerc. I. N. §. 682.

haupt. Es iſt aus der Vernunftlehre bekannt, daß, wenn man nach der ſynthetiſchen Lehrart in einer zuſammenhangenden und unverrückten Ordnung zu Werke gehen, und die verſchiedenen Arten (ſpecies) eines Dings erklären will, man alsdann derſelben Geſchlecht (genus) erſt erklären und durch die Beſtimmung deſſelben hernach ſeine verſchiedene Arten herausbringen müſſe. Der Zuſtand iſt das Geſchlecht. Der Verfaſſer will die verſchiedenen Arten des Zuſtandes erklären. Zu dem Ende beſtimmt er in dem Begriffe des Zuſtandes dasjenige, was uns die verſchiedene Arten des Zuſtandes giebt. Was iſt der Zuſtand? Ein Zuſammenbegriff derjenigen Beſtimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind. §. 1. Hier fällt uns nun aus der Vernunftlehre oder Metaphyſik ein, daß die Beſtimmungen eines Dings von verſchiedener Art ſind, und wir ſehen zugleich ein, daß die Verſchiedenheit der Beſtimmungen uns verſchiedene Arten des Zuſtandes gbiet. Dieſem zu Folge determiniren wir das Merkmal (Beſtimmungen) in der Erklärung des Zuſtandes. 1) Die Beſtimmungen eines Dings ſind entweder ſo beſchaffen, daß ſie einem Dinge abſolut nothwendig unter allen Umſtänden zu allen Zeiten zukommen oder nicht. Im erſten Falle werden ſie **beſtändige** oder **unveränderliche**; im zweyten Falle, **veränderliche Beſtimmungen** eines Dings genennt. Der Zuſammenbegriff der beſtändigen Beſtimmungen eines Dings heißt der **beſtändige Zuſtand** deſſelben. Der Zuſammenbegriff der veränderlichen Beſtimmungen eines Dings heißt ſein **veränderlicher Zuſtand**. Z. E. Die vernünftige Seele, der organiſche Körper, der Verſtand, die

Frey-

Freyheit, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Sinnen u. ſ. w. ſind beſtändige oder unveränderliche Beſtimmungen eines Menſchen, folglich machen ſie ſeinen unveränderlichen oder beſtändigen Zuſtand aus. Der Menſch befindet ſich beſtändig in dem Zuſtande, daß er eine vernünftige Seele, einen organiſchen Körper, einen Verſtand u. ſ. w. habe. So bald man eins von dieſen Merkmalen wegnimmt, ſo iſt er kein Menſch mehr zu nennen. Hingegen Tugend, Gelehrſamkeit, Vorſtellungen, Urtheile, Schlüße, Begierden und Verabſcheuungen, Reichthum, Geſundheit u. ſ. w. ſind veränderliche Beſtimmungen des Menſchen, die ihm nicht zu allen Zeiten unter allen Umſtänden zukommen, folglich machen ſie ſeinen veränderlichen oder unbeſtändigen Zuſtand aus. Der Menſch befindet ſich nicht beſtändig in dem Zuſtande des Reichthums, der Geſundheit u. ſ. w. 2) Die Beſtimmungen eines Dings werden ferner entweder betrachtet, in ſo fern ſie nicht ohne Verhältniß gegen andere Dinge, oder auch in ſo fern ſie ohne dieſes Verhältniß erkannt werden können. Im erſten Falle werden ſie äußere, und im zweyten Falle **innere Beſtimmungen** genennt. Der Zuſammenbegriff der äußeren Beſtimmungen eines Dings iſt ſein **äußerer Zuſtand**. Der Zuſammenbegriff der innern Beſtimmungen eines Dings iſt ſein **innerer Zuſtand**. Z. E. Die Herrſchaft, Sohnſchaft, Vaterſchaft, Bruderſchaft, ein Ehemann, ein Lehrer, ein Unterthan, reich zu ſeyn, oben an zu gehen, Gönner zu haben, u. ſ. w. ſind äußere Beſtimmungen des Menſchen: denn alle dieſe Beſtimmungen deſſelben ſind ſo beſchaffen, daß ſie nicht in dem Menſchen an ſich betrachtet vorgeſtellt werden können;

ſon-

ſondern, wenn man ſich dieſe Prädikate von einem Menſchen vorſtellen will: ſo muß man ihn auf andere Dinge ſich beziehen laſſen, oder im Verhältniß gegen andere Dinge betrachten. Folglich machen dieſe angeführte Beſtimmungen den äußern Zuſtand eines Menſchen aus. Hingegen die vernünftige Seele, der organiſche Körper, der Verſtand, die Freyheit, die Tugend, die Gelehrſamkeit, die Gemüthsbeſchaffenheit, Geſundheit, u. ſ. w. ſind innere Beſtimmungen eines Menſchen: denn man braucht nicht auf andere Dinge außer dem Menſchen zu ſehen oder ihn auf andere Dinge ſich beziehen zu laſſen, um ſich dieſe Merkmale in demſelben vorſtellen zu können. Wenn wir auch den Menſchen an ſich betrachten, ohne ihn mit andern Dingen außer ihm in Zuſammenhang zu ſetzen: ſo können wir uns die vernünftige Seele, den organiſchen Körper, die Freyheit u. ſ. w. in ihm vorſtellen oder von ihm gedenken. Folglich machen dieſe Beſtimmungen den innern Zuſtand des Menſchen aus. Weil eine Beſtimmung in verſchiedener Abſicht eine innere und eine äußere zugleich ſeyn kann: ſo erhellet, daß eine Beſtimmung, die zu dem äußern Zuſtande eines Dings gehöret, zu dem innern Zuſtande eines andern gehören kann. Z. E. Einen Herrn zu haben iſt eine äußere Beſtimmung des Menſchen, aber eine innere Beſtimmung eines Knechts: weil ſie aus dem Begriffe des Knechts folget. Und gehöret alſo dieſe Beſtimmung zu dem äußern Zuſtande des Menſchen, aber zu dem innern Zuſtand eines Knechts. Einen Körper zu haben, iſt eine äußere Beſtimmung eines Geiſtes, aber eine innere Beſtimmung des Menſchen; folglich gehöret dieſe

Be=

Beſtimmung zu dem äußern Zuſtand des Geiſtes, aber zu dem innern Zuſtande des Menſchen. Ueber andere Menſchen zu herrſchen, iſt eine äußere Beſtimmung des Menſchen, aber eine innere Beſtimmung des Landesherrn; folglich gehöret ſie zu dem äußern Zuſtande des Menſchen, aber zu dem innern Zuſtande eines Landesherrn. Das Verhältniß der Seiten eines Dreyecks kann in demſelben, an ſich und allein betrachtet, vorgeſtellt werden; folglich iſt es eine innere Beſtimmung des Dreyecks, aber eine äußere Beſtimmung der Seiten; folglich gehöret es zu dem innern Zuſtand des Dreyecks, aber zu dem äußern Zuſtand der Seiten. Wer etwas in der Metaphyſik bewandert iſt, wird wiſſen, daß etwas zu dem innern Zuſtande eines Körpers gehören kann, welches doch zu dem äußern Zuſtande der Elemente, woraus der Körper beſtehet, gerechnet werden muß. 3) Endlich ſind die Beſtimmungen eines Dings entweder ſo beſchaffen, daß ſie zu ſeinem Weſen gehören oder nicht, das iſt, ſie können weg bleiben, ohne daß das Weſen verletzt wird. Im erſten Falle werden ſie **weſentliche**; im andern, **accidentelle** oder **zufällige Beſtimmungen** eines Dings genennt. Hier merke man vorläufig, daß das **Weſen** (eſſentia ſ. quidditas) dasjenige iſt, ſo ein Ding zu demjenigen macht, was es iſt. Was macht, daß ein Menſch ein Menſch iſt? Die Verknüpfung einer vernünftigen Seele mit einem organiſchen Körper, und alſo macht dieſe das Weſen eines Menſchen aus. Was macht, daß ein Dreyeck ein Dreyeck iſt? Die Einſchlieſſung eines Raums von drey Seiten; folglich macht dieſe das Weſen eines Dreyecks aus. Man kann auch das Weſen eines Dings durch das erſte, ſo man

in

in demſelben ſetzen muß, welches den Grund von allem Uebrigen, ſo dem Dinge zukömmt, in ſich enthält, erklären. Die innere Beſtimmungen eines Dings ſind entweder ſo beſchaffen, daß ſie auf die Art den Grund von den übrigen Beſtimmungen eines Dings in ſich enthalten, daß man bey denſelben ſtehen *bleiben* muß, oder nicht weiter in dem Dinge *ihren* Grund anführen kann, oder ſie ſind *nicht* ſo beſchaffen. Im erſten Falle werden ſie **weſentliche Stücke** (eſſentialia) genennt. So ſind z. E. die vernünftige Seele und der organiſche Körper weſentliche Stücke des Menſchen, und die drey Seiten, welche einen Raum einſchließen, die weſentlichen Stücken eines Dreyecks: denn, wenn ich bis zu der vernünftigen Seele und den organiſchen Körper in dem Menſchen und zu den dreyen Seiten in dem Dreyeck gekommen bin: ſo kann ich nicht weiter in dem Menſchen oder in dem Dreyeck einen Grund anführen, warum dieſe Merkmale oder Beſtimmungen ihnen zukommen. Die weſentliche Stücke zuſammen genommen machen das Weſen eines Dings aus, wenn das Weſen aus verſchiedenen Stücken beſtehet. In dem zweyten Falle, wenn die innern Beſtimmungen eines Dings nicht auf die beſtimmte Art den Grund von den übrigen Beſtimmungen eines Dings in ſich enthalten: ſo iſt ihr Grund in dem Weſen enthalten; folglich iſt entweder ihr hinreichender Grund in dem Weſen enthalten oder nur ein unhinreichender. Im erſten Falle werden ſie **Eigenſchaften** (*) (attributa) im andern innere, veränder-

(*) Ich gebe die attributa auf deutſch Eigenſchaften: der Verfaſſer aber nimmt das deutſche Wort (Eigenſchaften

änderliche Merkmale (modi ſtricte ſic dicti) genennt. So ſind z. E. die 3. Winkel Eigenſchaften des Dreyecks, und die Gleichheit der Seiten ein inneres veränderliches Merkmal des Dreyecks überhaupt: denn jene ſind hinreichend in dem Weſen des Dreyecks gegründet; dieſe aber iſt nur unhinreichend, nämlich in Abſicht auf die bloße Möglichkeit in dem Weſen des Dreyecks gegründet. Die 3. Winkel kommen dem Dreyeck nothwendig um ſeines Weſens willen zu: aber ein Dreyeck bleibt ein Dreyeck, wenn gleich ſeine Seiten einander ungleich ſind. Die Freyheit, der Verſtand u. ſ. w. ſind Eigenſchaften, die Tugend aber und Gelehrſamkeit ſind innere veränderliche Merkmale des Menſchen: denn jene ſind hinreichend; dieſe aber nur unhinreichend in dem Weſen des zum Theil betrachteten Menſchen, oder in der vernünftigen Seele, einem weſentlichen Stücke des Menſchen gegründet. Jene kommen dem Menſchen nothwendig um ſeines Weſens willen zu; dieſe aber nicht: denn ein Menſch bleibt ein Menſch, wenn er gleich nicht tugendhaft und gelehrt iſt. Hieraus läßt ſich einſehen, daß die weſentlichen Stücke und die Eigenſchaften zu dem Weſen eines Dings gehören: die innern veränderlichen Merkmale aber und die äußere Beſtimmungen des Dings gehören nicht zu dem Weſen deſſelben, oder können, ohne daß das Weſen verletzt wird, wegbleiben. Nun wird man den Verfaſſer verſtehen können, wenn er ſpricht,

---

ſchaften) in einem weitern Verſtande. Siehe deſſen erſte Gründe der geſammten Mathematik, allgem. Math. §. 3. p. 18. Ich bin dem Freyherrn von Wolf und andern nachgegangen.

ſpricht, daß die Beſtimmungen eines Dings entweder ſo beſchaffen, daß ſie zu dem Weſen eines Dings gehören, oder daß ſie ohne Verletzung des Weſens wegbleiben können. Der Verfaſſer kann keiner Dunkelheit beſchuldiget werden, daß er dieſe Dinge an dieſem Orte nicht vorläufig erkläret habe: indem er ſie ordentlich und deutlich in ſeiner Vernunftlehre und Metaphyſik aus einander geſetzt, und er hat zum allerwenigſten das Recht gehabt, die Vernunftlehre bey ſeinen Leſern voraus zu ſetzen. Ich hätte dieſe Erklärungen auch weglaſſen können, wenn nicht die Abſicht gehabt, mir diejenige Leute verbindlich zu machen, die in der Vernunftlehre nicht weit gekommen ſind. Der Zuſammenbegriff derjenigen Beſtimmungen eines Dings, die zu ſeinem Weſen gehören, machen ſeinen **weſentlichen Zuſtand** aus. Der Zuſammenbegriff derjenigen Beſtimmungen, die ohne das Weſen zu verletzen, wegbleiben können, heißt der **accidentelle** oder **zufällige Zuſtand**. Z. E. Die weſentlichen Stücke des Menſchen, die vernünftige Seele und der organiſche Körper, und ſeine Eigenſchaften, die ihm nothwendig um ſeines Weſens willen zukommen, als die Freyheit, der Verſtand u. ſ. w. machen den weſentlichen Zuſtand des Menſchen aus: hingegen die Tugend, Gelehrſamkeit, Reichthum, Herrſchaft u. ſ. w. welche des Menſchen veränderliche Merkmale ſind, machen ſeinen accidentellen Zuſtand aus. Der Verfaſſer gehet darinn von einigen andern ab, daß er zu dem weſentlichen Zuſtande ſo wohl die Eigenſchaften, als auch die weſentlichen Stücke, und zu dem accidentellen Zuſtande nur die innere und äußere veränderliche Merkmale rechnet. Ei-

nige andere aber rechnen zu dem weſentlichen Zuſtande nur die weſentlichen Stücke eines Dings (eſſentialia,) und zu dem accidentellen Zuſtande rechnen ſie ſo wohl die Eigenſchaften, als auch die innere und äußere veränderlichen Merkmale. Dieſe gründen ſich darauf, daß die Eigenſchaften eben ſo wohl, als die veränderlichen Merkmale eines Dings Accidentien (accidentia prædicamentalia) genennt werden. Der Verfaſſer aber hat das Wort (accidentell) in einem engern Verſtande genommen, daß er nur dasjenige accidentell nennt, was die Scholaſtici ein accidens predicabile nennen. Ich glaube nicht, daß er darinn geirret habe: denn, α) wenn man das Accidentele dem Weſentlichen eines Dings entgegen ſetzet: ſo nennt man nur dasjenige Accidentel, was ohne Verletzung des Weſens, wegbleiben kann. Wenn man aber das Accidentelle dem Subſtantiellen entgegen ſetzt: ſo nennt man nicht allein die Eigenſchaften und veränderlichen Merkmale, ſondern auch die weſentlichen Stücke eines Dings, Accidentien. Haben alſo dieſe Leute keinen Grund, warum ſie nicht auch den Zuſtand, welcher aus weſentlichen Stücken beſtehet, einen accidentellen nennen. β) Es kömmt mit dem Redegebrauch vollkommen überein, zu ſagen, daß die Eigenſchaften, die uns um unſers Weſens willen nothwendig zukommen, uns weſentlich ſind, eben ſo wohl als man dieſes von den weſentlichen Stücken ſpricht. Wer etwas in den Schriften der Scholaſtiker bekannt iſt, wird wiſſen, daß ſie die weſentlichen Theile eines Dings in eſſentialia conſtitutiva und conſecutiva eingetheilet haben. Durch jene verſtanden ſie die weſentlichen Stücke (eſſentialia

ſim-

ſimpliciter ſic dicta) und durch dieſe die Eigenſchaften (attributa) eines Dings. Ich habe am Ende dieſes Abſatzes noch eine Kleinigkeit anzumerken. Oben in der Erklärung der äußern Beſtimmungen iſt eine kleine Aenderung von mir vorgenommen worden. Der Verfaſſer erkläret die äußere Beſtimmungen durch ſolche Beſtimmungen, welche mit einem Verhältniſſe erkannt werden können. Ich habe, wie es ſonſt heißt, geſagt, daß ſie ſolche Beſtimmungen wären, die ohne Verhältniß nicht erkannt werden könnten. Der Grund, warum ich dieſe kleinere Aenderung gemacht habe, iſt dieſer, weil in den Gedanken ſtehe, daß der Verfaſſer durch ſeinen Begriff eben das verſtanden, was ich eine äußere Beſtimmung genennt habe. Man ſchlage die Metaphyſik des Verfaſſers Philoſ. prim. ſect. I cap. III. § XL. p. 52. 53. nach. Sonſt iſt nicht zu läugnen, daß einer, der die Worte in der Erklärung der äußern Beſtimmungen ſo nimmt, wie ſie lauten, einen Grund zu behaupten haben könnte, daß die Erklärung zu weit (juſto latior) wäre, indem ſie auch auf die innere Beſtimmungen zu paſſen ſcheint. Er könnte ſo ſchließen:

Alle Beſtimmungen, die mit einem Verhältniſſe erkannt werden können, ſind äußere Beſtimmungen.

Nun giebts aber innere Beſtimmungen, die mit einem Verhältniſſe erkannt werden können:

Folglich giebt es auch innere Beſtimmungen, die zu gleicher Zeit (in einerley Abſicht) äußere Beſtimmungen ſind. q. a.

Der Oberſatz ſchlechthin umgekehret iſt die Erklärung ſelbſt. Der Unterſatz iſt auch richtig: indem die innere Beſtimmungen auch im Verhältniße gegen andere Dinge vorgeſtellet oder erkannt werden können. Alle drey Seiten in einem Dreyeck ſind ohne allen Zweifel innere Beſtimmungen deſſelben. Wer will aber in Abrede ſeyn, daß eine Seite im Verhältniße gegen die beyden anderen betrachtet werden kann, ohne daß ſie aufhören ſoll, eine innere Beſtimmung des Dreyecks zu ſeyn? Siehe Metaphyſ. l. c. § 41. Spricht der Verfaſſer, daß in dieſem Schluße vier Füße vorhanden: ſo will ich dieſes nicht läugnen, indem die Redensart: mit Verhältniß erkannt zu werden, in dem Oberſatze in einer andern Bedeutung, als in dem Unterſatze genommen wird, wenn man nämlich auf meine Erklärung der äußern Beſtimmungen Achtung giebt. Mein Bedenken hierüber iſt dieſes, daß der Verfaſſer ſich etwas bequemer hätte ausdrücken können: indem ich allerdings verſichert bin, daß er die richtige Erklärung im Sinne gehabt.

Zuſatz.

Hier wird zweyerley behauptet, 1) daß der weſentliche Zuſtand ein beſtändiger Zuſtand; 2) daß der accidentelle Zuſtand ein veränderlicher Zuſtand ſey.

1.) Das

1) Das erſte beweiſen wir auf folgende Art:

Was von einem Dinge, ohne Verletzung des Weſen, nicht wegſeyn kann, das gehöret zu dem Weſen eines Dings.

Nun aber iſt ein Zuſtand, der aus weſentlichen Beſtimmungen beſtehet, ſo beſchaffen, daß er, ohne Verletzung des Weſens, nicht von einem Dinge wegſeyn kann:

Folglich gehöret ein Zuſtand, der aus weſentlichen Beſtimmungen beſtehet, zu dem Weſen eines Dings.

Der Oberſatz (prop. major) iſt klar genug. Der Unterſatz) prop. minor) bedarf auch keines weitern Beweiſes: indem die weſentlichen Beſtimmungen nicht wegfallen können, wo nicht das Weſen zugleich mit wegfällt.

Ein jeder Zuſtand, der aus weſentlichen Beſtimmungen beſtehet, gehöret zu dem Weſen eines Dings.

Nun iſt ein jeder weſentlicher Zuſtand ein ſolcher Zuſtand, der aus weſentlichen Beſtimmungen beſtehet;

Folglich gehöret ein jeder weſentlicher Zuſtand zu dem Weſen eines Dings.

Der Oberſatz iſt der Schlußſatz (Concluſio) in dem vorhergehenden Vernunftſchluße. Der Unter-

terſatz iſt ein Grundſatz (Axioma,) indem ſeine Wahrheit aus der Erklärung des weſentlichen Zuſtandes unmittelbar erhellet.

Alles, was zu dem Weſen eines Dings gehöret, kömmt ihm abſolut nothwendig zu.

Nun gehöret der weſentliche Zuſtand zu dem Weſen eines Dings:

Folglich kömmt der weſentliche Zuſtand einem Dinge abſolut nothwendig zu.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 149. 150. phil. prim. p. 122. 123. klar. Der Unterſatz iſt der Schlußſatz in dem nächſt vorhergehende Schluße.

Was einem Ding abſolut nothwendig zukömmt, das kömmt ihm abſolut nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zu.

Der weſentliche Zuſtand kömmt einem Dinge abſolut nothwendig zu:

Folglich kömmt er einem Dinge abſolut nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zu.

Der Oberſatz iſt klar: denn wenn etwas abſolut nothwendig einem Dinge zukömmt, ſo iſt das Gegentheil in ihm abſolut unmöglich. (Phil. prim. §. 140. und muß es ihm alſo abſolut nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zukommen. Der Unterſatz iſt der Schlußſatz in dem nächſt vorangehenden Schluße.

Ein

Ein jeder Zuſtand, der einem Dinge abſolut nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zukömmt, iſt ein beſtändiger Zuſtand.

Nun aber iſt der weſentliche Zuſtand ein ſolcher, der einem Dinge unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zukömmt:

Folglich iſt der weſentliche Zuſtand ein beſtändiger Zuſtand.

Der Oberſatz iſt aus der Erklärung des beſtändigen Zuſtandes erweislich. Der Unterſatz iſt der Schlußſatz in dem vorhergehenden Schluſſe.

2) Das zweyte in dieſem Zuſatze beweiſen wir ſo:

Alle diejenigen Beſtimmungen, welche ohne Verletzung des Weſens von einem Dinge weg ſeyn können, ſind veränderliche Beſtimmungen.

Nun aber ſind die accidentelle Beſtimmungen ſolche, welche ohne Verletzung des Weſens, von einem Dinge weg ſeyn können:

Folglich ſind die accidentelle Beſtimmungen veränderliche Beſtimmungen eines Dings.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 151. Phil. prim. erweislich. Der Unterſatz iſt aus der Erklärung der accidentellen Beſtimmungen begreiflich.

Wenn die accidentelle Beſtimmungen eines Dings veränderliche Beſtimmungen ſind: ſo folgt, daß der accidentelle Zuſtand ein veränderlicher Zuſtand ſey.

Nun iſt das erſte wahr, daß die accidentelle Beſtimmungen veränderliche Beſtimmungen ſind:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß der accidentelle Zuſtand ein veränderlicher Zuſtand ſey.

Das erſte (Prius ſ. Antecedens) oder der Unterſatz iſt der Schlußſatz in dem vorhergehenden Schluße. Die Folge des Oberſatzes iſt aus der Erkärung des accidentellen und des veränderlichen Zuſtandes unmittelbar erweislich: denn der accidentelle Zuſtand iſt ja der Zuſammenbegriff der accidentellen Beſtimmungen; und der veränderliche Zuſtand iſt der Inbegriff der veränderlichen Beſtimmungen eines Dings. Man wird mit leichter Mühe einſehen, daß die beyden Sätze, die der Verfaſſer in dieſem Zuſatze behauptet, ſich ſchlechthin umkehren laſſen, daß wir auch alſo ſagen können: 1) Ein jeder beſtändiger Zuſtand iſt ein weſentlicher Zuſtand, und 2) Ein jeder veränderlicher Zuſtand iſt ein accidenteller. Das erſte läßt ſich daher erweiſen, weil alle die Prädikate, die einem Dinge beſtändig und unveränderlich zukommen, zu deſſen Weſen gehören; und das zweyte iſt daher begreiflich, weil alle veränderliche Prädikate, ohne das Weſen zu verletzen, von einem Dinge weg ſeyn können, und alſo accidentel ſind. Beyläufig kann man bemerken, daß, was die

Welt-

Weltweiſen veränderlich nennen, nennt der Rechtsgelehrte beweglich (mobile,) und was die Weltweiſen beſtändig oder unveränderlich nennen, nennt er unbeweglich (immobile). Von dieſer Eintheilung der Dinge pflegen ſehr viele und wichtige Befugniße (jura) in dem bürgerlichen Rechte (jure civili poſitivo) abzuhangen. Siehe Böhmers Introd. in jus Digeſtorum, l. I. tit. VIII. 12. 14. P. 56. 57. Ich muß noch zuletzt in dieſem Abſatze anmerken, daß ich mit dem Verfaſſer 1) unveränderliche und beſtändige (characteres conſtantes & immutabiles) 2) veränderliche und unbeſtändige Merkmale (characteres mutabiles, inconſtantes & temporarios) für einerley genommen, (*) wenn man gleich zwiſchen dem beſtändigen und unveränderlichen einen Unterſcheid machen könnte. Wenn man auf die gewöhnliche Bedeutung dieſer Wörter Achtung giebt: ſo kann man nicht ſagen, daß alles, was beſtändig iſt, auch unveränderlich ſey. Beſtändig heißt dasjenige, was nicht wirklich verändert wird. Unveränderlich aber wird dasjenige genennt, ſo nicht verändert werden kann. Nun kann ich nicht ſchließen: weil etwas nicht wirklich verändert wird, ſo kann es auch nicht verändert werden.

Anmerkung. Hier wird der Unterſcheid zwiſchen dem veränderlichen Zuſtande an ſich betrachtet, und dem veränderlichen Zuſtande, in Abſicht auf das Subjekt, deſſen Zuſtand es iſt, angezeiget. Der Verfaſſer ſpricht: Wenn man die veränderliche

---

(*) Siehe des Verfaſſers Introd. in Art, inven. §. 40. Præcogn., p. 33.

liche Beſtimmungen in Abſtracto betrachtet, ſo wird der veränderliche Zuſtand eines Dings an ſich betrachtet. Wenn man ſich aber die veränderlichen Beſtimmungen in Concreto vorſtellt: ſo beziehet ſich der veränderliche Zuſtand auf das Subjekt, deſſen Zuſtand es iſt. Zur Erläuterung dieſer Begriffe bemerke man, daß man etwas in Abſtracto betrachtet, wenn man es außer einem Subjekt betrachtet, oder wenn man nicht auf das Ding Achtung giebt, worinn es anzutreffen. Z. E. Ich betrachte die Vollkommenheit in Abſtracto, wenn ich gar nicht auf das Subjekt ſehe, worinnen ſie zu finden. Alſo ſtelle ich mir die Vollkommenheit als eine Ubereinſtimmung mehrerer Realitäten zu einer Realität vor, ohne mich um denjenigen zu bekümmern, worinnen dieſe Uebereinſtimmung anzutreffen. Sehe ich aber auf das Subjekt, worinn etwas anzutreffen, oder ich ſtelle mir etwas ſo vor, wie es in einem gewiſſen Dinge zu finden: ſo betrachte ich es in Concreto. Z. E. Wenn ich im Sempronius auf die Ubereinſtimmung der Realitäten ſehe: ſo betrachte ich die Vollkommenheit in Concreto. In Abſtracto und außer einem Subjekt in Concreto und in einem Subjekt iſt alſo einerley. Die veränderliche Beſtimmungen eines Dings werden entweder in Abſtracto (außer dem Subjekt, worin ſie anzutreffen,) oder in Concreto (in ihrem Subjekt) betrachtet. Wenn die veränderlichen Beſtimmungen eines Dings in Abſtracto vorgeſtellt werden: ſo wird der veränderliche Zuſtand in Abſtracto oder an ſich betrachtet. Stellt man ſich aber die veränderliche Beſtimmungen eines Dings in Concreto vor; ſo betrachtet man auch den veränderlichen Zuſtand in Concreto, oder man läßt ihn

auf das Subjekt ſich beziehen, deſſen Zuſtand er iſt. Betrachte ich die Gelehrſamkeit, Frömmigkeit, Begierden und Verabſcheuungen, Reichthum, Herrſchaft u. ſ. w. ohne auf den Sempronius zu ſehen, in dem ſie vorhanden ſind: ſo betrachte ich dieſen veränderlichen Zuſtand in Abſtracto oder an ſich. Stelle ich mir aber die Gelehrſamkeit, Frömmigkeit u. ſ. w. ſo vor, wie ſie in dem Sempronius anzutreffen: ſo betrachte ich ſeinen veränderlichen Zuſtand in Concreto, oder ich laſſe ſeinen veränderlichen Zuſtand ſich auf ihn beziehen. Wenn man ſpricht: Der Zuſtand eines gewiſſen Dings iſt veränderlich: ſo iſt wohl zu merken, daß er beſtändig in Concreto betrachtet wird; denn man will dadurch nur ſo viel ſagen, daß gewiſſe Beſtimmungen in dem Subjekt ſeyn und auch wegbleiben können.

§. 4.

Der Verfaſſer will nun im folgenden den Begriff des Zuſtandes durch den Begriff des Menſchen weiter beſtimmen. Er will den Zuſtand des Menſchen betrachten. Zu dem Ende unterſucht er in dieſem Abſatze vorläufig, wie viele weſentliche Stücke ſich in dem Menſchen befinden: weil daher eine Verſchiedenheit des Zuſtands abhangt. Es fragt ſich alſo: Wie viele weſentliche Stücke ſind in dem Menſchen anzutreffen? Dieſe Frage wird nicht von allen auf einerley Art beantwortet. Es ſind hauptſächlich dreyerley Meinungen:

I) Einige Weltweiſen ſtehen in den Gedanken, daß es überflüßig wäre, mehr als einen weſentlichen

lichen Theil in dem Menſchen anzunehmen; oder wenn man Bedenken tragen ſollte, ein einigs Ding, ſo das Weſen ausmacht, einen weſentlichen Theil zu nennen: ſo ſpreche man, daß einige behaupteten, daß nur ein Ding das Weſen des Menſchen ausmache, oder daß nicht mehrere Dinge von verſchiedener Art zu dem Weſen des Menſchen gehörten. Meine Leſer können glauben, daß dieſe Anmerkung nicht ohne Abſicht geſchehen, wenn ich gleich geſtehe, daß ſie eine von den geringſten Anmerkungen ſeyn wird. Was nun dieſe Leute betrift, die nicht mehrere weſentliche Theile des Menſchen annehmen: ſo theilen ſie ſich in zwey Arten ein:

1) Einige ſagen daß nichts mehr, als eine vernünftige Seele zu dem Weſen eines Menſchen erfordert werde, und daß wir uns nur einbildeten, einen organiſchen Körper zu haben. Dieſe Leute werden Idealiſten genennt. Man verſtehet durch einen Idealiſten, daß er der ſey, welcher alle Dinge in der Welt, nur die Geiſter nicht, verwirft. Er hat ſeinen Namen von dem Worte Idée bekommen, indem er nur ſolche Dinge in der Welt, die allgemeine deutliche Idéen oder Begriffe haben können, das iſt, die Geiſter annimmt. Es gibt Leute, welche daran zweifeln, daß jemals Idealiſten in der Welt geweſen. Man müßte aber die hiſtoriſche Wahrheit läugnen, wenn man ſolches nicht glauben wollte. Was die Weltweiſen des Alterthums betrift: ſo kann man es nicht gewiß aus der philoſophiſchen

Hiſto-

Hiſtorie beweiſen, daß unter ihnen Idealiſten geweſen. Verſchiedene von der Eleatiſchen Secte, als Xenophanes, Parmenides, Meliſſus, und Zeno haben zwar gelehret, daß wir durch unſere äußere Sinne keine gewiße Erkenntniß bekommen könnten (*). Man würde aber zu weit gehen, wenn man alle dieſe Leute zu Idealiſten machen wollte (**). Pyrrho und ſein Anhang, die Sceptiker oder Zweifler; die Weltweiſen von der mittlern Academie, als Arceſilaus und Lacydes ſein Nachfolger, haben zwar an der Wirklichkeit der Körper gezweifelt: weil man aber nicht beweiſen kann, daß ſie dieſelbe geläugnet haben: ſo hat man keinen hinreichenden Grund zu behaupten, daß ſie Idealiſten geweſen, (***) Vom Plato unter den Alten, und von Descartes und Malebranche unter den Neuern, iſt dieß auch unerweislich (****). Nichts deſtoweniger kann man es von einem paar Engelländern beweiſen, daß ſie wirkliche Idealiſten geweſen. Der eine iſt Georg Berkeley, ein Mitgled des Collegii Trinitatis zu Dublin (*****). Der andere heißt Arthurus Collier, ein Rector

zu

(*) Siehe Bruckers Fragen aus der philoſophiſchen Hiſtorie, p. II. Lib. III, c. II. qu. 4. ſequ. p. 281.

(**) l. c. p. 316. und Bayle in Dict. hiſt crit. art. Zenon

(***) Hiervon iſt Carpovs Idealismus ex conceſſis exploſus, §. 18. p. 8. 9. nachzuleſen.

(****) Siehe Carpovs l. c.

(*****) Siehe Acta Erud. a. 1727. menſ Aug. memoires de Trevoux 1713. Dec. p. 2198. und journal litteraire T. I. p. 147. ſequ.

zu Langfort (*). Zu dieſen Beyden kann man noch eine Perſon, welche zu Bayreuth in einem öffentlichen Amte ſtehet, rechnen, deren der Profeſſor Gottſched erwähnet (**). Carpov rechnet auch hieher Michael Angel. Fardella, einen Sicilianer. Die Idealiſten pflegen in Egoiſten und Pluraliſten eingetheilet zu werden. Ein Idealiſte, der mehrere Geiſter in der Welt annimmt, wird ein Pluraliſte genennt. Wenn er aber die Wirklichkeit keines Dings in der Welt, als ſeines Geiſtes oder vernünftigen Seele behauptet: ſo heißt er ein Egoiſte. Dieſer läugnet alſo die Wirklichkeit aller übrigen Dinge in der Welt, die außer ihm vorhanden (***).

2) So wie der Idealiſt nur die vernünftige Seele zum Weſen des Menſchen erfodert: ſo giebts auch einige, welche behaupten, daß nur der organiſche Körper das Weſen des Menſchen ausmache, oder daß in dem Menſchen kein Theil vorhanden, ſo von dem Körper auf die

---

(*) Siehe Bilfingers Dilucid. philoſ. §.118. und Actorum Erud ſupplem. T. VI. p. 244.

(**) in der Vorrede zu ſeinen Vind. Syſt. infl. phyſ. Sect. 2. c. I. p. 31. ſequ.

(***) Siehe Memoires de Trevoux 1713. p. 922. woſelbſt die Herren Jeſuiten folgender Geſtat reden: Un de nous connoit dans Paris un Malebranchiſte, qui va plus loin que Mr. Berkley, il lui a ſoutenu fort ſerieuſement dans une longue diſpute, qu'il eſt tres-probable, qu'il ſoit le ſeul être crée qui exiſte, et que non ſeulement il n'y ait point de corps, mais qu'il n'y ait point d'autre eſprit crée, que lui.

die Art weſentlich unterſchieden, daß es nichts Körperliches wäre. Sie geben wohl manchmal zu, daß in dem Menſchen eine Seele und ein organiſcher Körper vorhanden, wenn man die Seele durch dasjenige Ding erkläret, ſo ſich ſeiner bewußt ſeyn kann und mit einem organiſchen Körper verknüpft iſt. Sie läugnen aber, daß dieſe Seele von dem organiſchen Körper weſentlich unterſchieden. Sie behaupten, daß ſie eine ſehr feine Materie und etwas Körperliches wäre, ſo in dem groben organiſchen Körper vorhanden. Dieſe Leute werden Materialiſten genennt. Man theilet die Materialiſten in allgemeine und pſychologiſche ein (*). Ein **allgemeiner Materialiſt** heißt derjenige, welcher alle einfache Dinge (entia ſimplicia) läugnet. Er ſagt alſo nicht allein, daß alle Geiſter in der Welt materielle Weſen ſind, ſondern er behauptet dieſes auch ſo gar von GOtt und läugnet zugleich, daß die Körper aus einfachen Dingen beſtehen, die nich materiel wären. Ein **pſychologiſcher Materialiſt** wird derjenige genennt, welcher behauptet, daß die Seelen körperliche Weſen wären. Ein jeder allgemeiner Materialiſt iſt auch ein pſychologiſcher, aber nicht umgekehrt. Es hat Materialiſten gegeben, welche in den Gedanken geſtanden, daß es ein Vorzug der Gottheit wäre, ein einfaches oder immaterielles Weſen zu ſeyn. Das ich nichts von dem **Epicur** (α) von den **Saducäern**, Rabbinen und ſo gar einigen

(*) Siehe Baumgartens Metaphyſik §. 395. 757.
(α) Siehe Bruckers l. c. T. 11. L. 3. c. 13. p. 581.

nigen Kirchenvätern, als Tertullianus, Methodius u. a. erwähne, ſo haben wir in den neuern Zeiten die ſchwere Menge von Materialiſten. Unter dieſen iſt einer von den vornehmſten der berühmte Engelländer Hobbes Coward, Toland, Voltaire und ſehr viel andere mehr. Beyläufig kann man merken, daß die Materialiſten ſo wohl als auch die Idealiſten Moniſten genennt werden. Das Wort kömmt von μόνος (solus) her, und haben ſie dieſen Namen bekommen, weil die Materaliſten Körper allein, und die Idealiſten nur Geiſter annehmen.

II. Es gibt auch Leute, welche drey weſentliche Stücke in dem Menſchen annehmen, Geiſt, Seele und Leib. Den Unterſcheid zwiſchen dieſen vorgegebenen drey Theilen des Menſchen ſetzen viele von dieſen Leuten darinnen, daß der Leib aus Waſſer und Erde beſtehe, und daß dieſes körperliche ſichtbare Weſen der Seele und dem Geiſte anſtatt eines Futterals diene. Die Seele ſoll ein ſehr feines materielles Weſen ſeyn, welches aus Feuer und Luft beſtehe, und dem Leibe die Wirkſamkeit (activitatem) gäbe. Von dem Geiſte ſprechen ſie, daß er unmittelbar von GOtt wäre hervorgebracht worden, und dem Menſchen eine viel fürtreflichere Wirkſamkeit, als die Seele, nämlich das Vermögen frey zu handeln mit dem Gebrauche der Vernunft gäbe. Nicht allein viele Cabaliſten, ſondern auch verſchiedene myſtiſche Weltweiſen in den neuern Zeiten haben dieſe Meinung vertheidiget. Dieſe Leute werden Tria-

liſten

liſten genennt. So wohl die Moniſten, als auch die Trialiſten ſind philoſophiſche Ketzer.

III. Die orthodoxen Weltweiſen behaupten, der Menſch beſtehe nur aus zweyen weſentlichen Theilen, einer vernünftigen Seele und einem organiſchen Körper. Weil dieſe Weltweiſen ſo wohl Geiſter, als Körper in der Welt annehmen: ſo hat man ſie Dualiſten genennt. Woher will man aber beweiſen, daß nur zwey weſentliche Theile des Menſchen vorhanden? Der Verfaſſer führet den Beweis auf folgende Art:

Wo alle Erſcheinungen (phænomena) des Menſchen, die wir aus der täglichen Erfahrung an ihm erkennen, aus der Beſchaffenheit einer vernünftigen Seele und eines organiſchen Körpers, die aufs genaueſte mit einander vereiniget ſind, erkläret werden können: ſo folgt, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwey weſentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organiſchem Körper, die mit einander vereiniget ſind, in dem Menſchen anzunehmen.

Nun aber iſt das erſte wahr, daß alle Erſcheinungen des Menſchen, die wir aus der täglichen Erfahrung an ihm erkennen, aus der Beſchaffenheit der vernünftigen Seele und des organiſchen Körpers, die aufs genaueſte mit einander vereiniget ſind, erkläret werden können:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwey weſen-

ſentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organiſchen Körper, die mit einander vereiniget ſind, in dem Menſchen anzunehmen.

Der Oberſatz iſt ſo beſchaffen, das er keines weitern Beweiſes bedarf. Wir haben alſo nur den Unterſatz zu beweiſen. Man ſchließe ſo:

Wo alle Erſcheinungen, die wir aus der täglichen Erfahrung an den Menſchen erkennen, α) Bewegungen, β) Vorſtellungen, γ) Begierden und Verabſcheuungen, δ) die Uibereinſtimmung der Veränderungen der Seele mit den Bewegungen des Körpers ſind, und alle dieſe Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper, die in der genaueſten Vereinigung mit einander ſtehen, erkläret werden können: ſo folgt, daß alle Erſcheinungen, die wir bey dem Menſchen aus der täglichen Erfahrung wahr nehmen, aus der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper, die aufs genaueſte mit einander vereinigt ſind, ſich erklären laſſen.

Nun iſt das erſte wahr:
Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn.

Die Folge des Oberſatzes iſt ſonnenklar: wir haben alſo nur den Unterſatz zu beweiſen. Er beſtehet aus zweyen Theilen (membris) Was den erſten Theil deſſelben betrift, wenn ich ſage, daß alle verſchiedene Erſcheinungen, die wir durch die tägliche Erfahrung bey dem Menſchen wahrnehmen, ſind

(α) Bewegungen des Körpers,

(β)

(β) Vorſtellungen der Seele,
(γ) Begierden und Verabſcheuungen und
(δ) Die Uebereinſtimmung, welche ſich zwiſchen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet:

ſo glaube ich nicht nöthig zu haben dieſes weitläufiger zu beweiſen, indem die tägliche Erfahrung uns lehret, daß wir keiner Erſcheinung bey dem Menſchen gewahr werden, die nicht zu einem von den vier angeführten Stücken gerechnet werden könnte. Was den andern Theil des Unterſatzes betrift, daß alle die vier angeführte Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper, welche mit einander aufs genaueſte vereiniget ſind, ſich erklären laſſen: ſo iſt ſolches offenbar. Denn

α) können die Bewegungen aus dem organiſchen Körper erkläret werden. Es iſt bekannt, daß man in der Phyſiologie aus der Natur des menſchlichen Körpers die verſchiedenen Bewegungen deſſelben erkläret. Es iſt meine Sache hier nicht, mich in einen weitläuftigen Streit mit den Mechanicis und Stahlianern zu verwickeln. Ich kann nicht läugnen, daß das Lehrgebäude der ſogenannten Mechanicorum mir vernünftiger, als das Lehrgebäude der Stahlianer zu ſeyn ſcheine. Ich werde aber deswegen mit keinem Stahlianer zürnen, wenn er meinet, daß man die Bewegungen in dem menſchlichen Körper nicht ohne Hülfe der Seele erklären könne. Er mag meinetwegen immerhin ſeine Seele das Eſſen im Magen verdauen, das Geblüt bewegen, ſecretiones u.ſ.w. machen laſſen: doch wird er mir zugeben, daß die Bewegungen des Körpers zum Theil aus dem Körper erkläret werden können, und wenn man

ja auf mehr, als auf den Körper ſehen muß, daß man alsdenn nichts mehr, als die Seele zu Hülfe nehmen dürfe und man nicht nöthig habe, mehr als die zwey weſentlichen Theile des Menſchen anzunehmen.

β) Laſſen ſich die Vorſtellungen ſo wohl, als auch

γ) die Begierden und Verabſcheuungen, das Wollen und Nichtwollen aus der vernünftigen Seele erklären: wie ſolches die Seelenlehre ſatſam beweiſet.

δ) Kann auch die Uebereinſtimmung, welche ſich zwiſchen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet, aus der Vereinigung der Seele und des Körpers erkannt werden.

Meine Leſer ſehen leicht ein, daß dieſer Beweis keinesweges erhärte, daß es abſolut unmöglich, daß der Menſch mehr, als zwey weſentliche Stücke haben ſolle. Man würde aber ſehr unbillig verfahren, wenn man hier einen ſolchen Beweis fodern wollte. Es iſt uns genug, daß wir mit dem Verfaſſer erwieſen haben, das man keinen Grund habe, mehr als zwey weſentliche Stücke im Menſchen anzunehmen. Ich kann kaum vermuthen, daß jemand mir den Zweifel machen werde, man habe ſchon einen hinreichenden Grund, wenn man behaupte, daß mehr als zwey weſentliche Stücke des Menſchen vorhanden: weil doch alle Dinge ihren hinreichenden Grund hätten. Man braucht nur, um dieſen Zweifel zu heben, zwiſchen einen rechtmäßigen und unrechtmäßigen Grunde (inter rationem legitimam et illegitimam) einen Unterſcheid zu machen. Diejenigen, welche abgeſchmackte und ungereimte Dinge behaupten, handeln

deln auch mit hinreichendem Grunde, wenn man dieſe Redensart im weitern Verſtande nimmt: indem allerdings etwas vorhanden ſeyn muß, woraus hinreichend erkannt werden kann, warum ſie vielmehr ſo, als anders handeln. Von einer närriſchen Handlung iſt zwar ein hinreichender, aber närriſcher, Grund vorhanden. Es iſt klar, daß ich mit dem Verfaſſer einen rechtmäßigen Grund verſtehe, ſo wie man mehrentheils im gemeinen Leben dieſe Redensart nimmt. Wenn ich alſo behaupte, daß wir keinen hinreichenden Grund haben, mehr als zwey weſentliche Stücke anzunehmen: ſo heißt dieſes ſo viel, daß wir keinen vernünftigen Grund, ſo den logiſchen Geſetzen gemäß, haben, zu behaupten, daß mehr als zwey weſentliche Stücke des Menſchen in ſolchem anzutreffen. Die Trialiſten mögten wohl verſchiedene Dinge an unſerm Beweiſe auszuſetzen haben. Sie werden ſchwerlich mit dem Unterſatze in unſerm erſten Schluße wohl zufrieden ſeyn; und was den andern Schluß betrift, wodurch wir den Unterſatz in dem erſten Schluße bewieſen, werden ſie ohne allen Zweifel den zweyten Theil des Unterſatzes deſſelben läugnen. Sie werden ſprechen, daß verſchiedene Bewegungen und Handlungen des Menſchen ſo beſchaffen, daß man ſie unmöglich aus der vernünftigen Seele, dem organiſchen Körper oder ihrer Vereinigung erklären könnte, und alſo müßte man nothwendig mehr, als die zwey weſentliche Stücke des Menſchen annehmen. Sie berufen ſich zu dem Ende

1) auf die Hiſtorien von den Mondſüchtigen (noctambulis), welche im Schlafe ordentliche

äußerliche Handlungen vornehmen. Z. E. Man erzählt von einer Magd, daß ſie in der Nacht im Schlafe nach dem Brunnen gegangen, Waſſer geholet, und damit eine Stube geſcheuret, ohne daß ſie des Morgens darauf das geringſte davon gewußt habe. Ingleichen ſagt man von einem Schüler auf dem Waiſenhauſe in Halle, daß er an einem Abend ſehr bekümmert geweſen, weil er mit ſeinen lateiniſchen Verſen nicht fortkommen können, die den folgenden Morgen fertig ſeyn ſollten. Habe deswegen ſeinen Herrn Schulmeiſter erſucht, ihn ſehr frühe aufzuwecken. In der Nacht ſey der Schüler aufgeſtanden, habe Feuer aufgeſchlagen, ſein Licht angeſteckt, ſeine Hefte und ſeinen Gradum ad Parnaſſum herbeygeholt, ſeine Verſe verfertiget, die Hefte an ihren vorigen Ort geleget, und ſey wieder zu Bette gegangen. Am folgenden Morgen, wie er aufgeſtanden, ſey er noch wegen ſeiner Verſe bekümmert geweſen, habe ſeine Hefte herbeygeholt, ſich über die Arbeit zu machen; habe ſich aber entſetzlich verwundert, wie er geſehen, daß ſeine Verſe ſchon mit ſeiner eigenen Hand verfertiget geweſen, ohne daß er etwas davon gewußt. Er habe nichts mehr ſagen können, als daß es ihm geträumet, als ob er dieſe Handlungen vorgenommen. Man erzählt ferner von einem gewiſſen Bürger auch dieſes Orts, daß, wie man ſich in einem Hauſe in der Nacht mit Muſik luſtig gemacht, er im bloßen Hemde zum Fenſter hineingeſtiegen, und ein Tänzchen mit machen wollen. Wie er aber mitten in dieſer Luſt von einem guten Freunde aufgeweckt worden, habe er ſich entſetzlich geſchämet, daß er auf eine ſolche Art ſeine Aufwartung gemacht. Wie man

dergleichen Hiſtorien mehr hat. Ein Trialiſt fragt, wie man ſolche Erſcheinungen aus der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper, die mit einander vereiniget ſind, erklären will? Er ſpricht: Weil die Seele des Menſchen nichts davon weiß, daß dieſe Handlungen geſchehen: ſo muß nothwendig noch etwas außer der Seele in dem Menſchen vorhanden ſeyn, ſo ihn zu ſolchen Handlungen beſtimmet. Man kann aber hierauf verſchiedenes antworten: α) bin ich der Meinung daß ſehr viele von dergleichen Erſcheinungen ſo beſchaffen, daß der Menſch äußere klare Empfindungen zu der Zeit hat, wenn er ſie verurſacht. Weil er aber ſolche vergißt: ſo weiß er hernach nicht mehr, daß er dergleichen Handlungen vorgenommen. β) geſetzt auch, daß einige ſolcher Erſcheinungen ſo beſchaffen, daß keine äußere klare Empfindungen damit verknüpft: ſo erzählt man doch, daß Träume beſtändig mit ihnen zu gleicher Zeit vorhanden ſind. Man zeige alſo die Unmöglichkeit, daß dieſe Erſcheinungen ſich nicht aus der Einbildungskraft aus dem Dichtungs- und Vorherſehungsvermögen (facultate fingendi et prævidendi) erklären laſſen. Die Vorſtellungen dieſer Kräfte der Seele können einen ſo großen Grad der Klarheit haben, daß ſie den äußern Empfindungen ſehr ähnlich werden. Es ſcheint alſo nicht unmöglich zu ſeyn, daß ſolche Veränderungen oder Bewegungen im Gehirn entſtehen, wie diejenigen welche mit den äußern klaren Empfindungen zu gleicher Zeit vorhanden zu ſeyn pflegen. Woraus ſich begreifen läßt, daß eben ſolche äußere Bewegungen des Körpers mit den Vorſtellungen der Einbildungskraft, des Dichtungs- und Vorher-

ſehungsvermögens zugleich wirklich ſind, als diejenigen, welche mit den äußern klaren Empfindungen vorhanden zu ſeyn pflegen. γ) Will ich einmal annehmen, daß verſchiedene Erſcheinungen, die wir bey dem Menſchen wahrnehmen, ſich aus den uns bekannten Kräften der Seele nicht erklären laſſen: braucht man wohl deswegen ein neues weſentliches Stück des Menſchen zu behaupten Man hat ja nur nöthig ein neues Vermögen der Seele anzunehmen, dadurch wird man eben ſo viel gewinnen, als wenn man ein neues weſentliches Stück des Menſchen behauptete. Können nicht auch die dunkeln Vorſtellungen vieles auswirken?

2) Berufen die Trialiſten ſich auf eine Erſcheinung, ſo ſich mit einem erſchlagenen Menſchen zutragen ſoll. Wenn man ihn vor ſeinen Mörder brächte: ſo fieng er an zu bluten. Wie will man ſagen ſie, dieſe Erſcheinung erklären, wenn man nicht drey weſentliche Theile des Menſchen annimmt? Der Geiſt, ſprechen ſie, das denkende Weſen, hat ſich im Tode von dem Körper getrennet, alſo kann er nicht dieſe Veränderung verurſachen. Folglich muß noch die Seele in dem erſchlagenen Körper vorhanden ſeyn, welche dieſe Erſcheinung hervorbringt. Allein α) fragt ſichs, ob auch dieſe Begebenheit wahr ſey? Ich habe mir zwar viel davon erzählen laſſen: aber ich kann nicht läugnen, daß ich nicht noch ſehr an der hiſtoriſchen Wahrheit zweifle. (β Iſts nicht möglich, daß die Begebenheit von ohngefähr geſchehen? Der Körper hätte vielleicht eben ſowohl zu bluten anfangen können, wenn er vor einen unſchuldigen gebracht worden wäre. γ) Geſetzt auch, daß die ganze Begebenheit

heit ihre völlige Richtigkeit habe: ſo fragt ſichs, was ſie durch die Seele verſtehen? Vielleicht verſtehen ſie dadurch den Umlauf des Geblüts, und alsdenn haben ſie nichts gewonnen: denn das Geblüt gehört ja zum Körper, und alſo legen ſie dem Körper eine geheime Beſchaffenheit (qualitatem occultam) bey, die nicht erkläret werden kann. Daraus folgt aber keineswegs, daß man ein neues weſentliches Stück in dem Menſchen annehmen muß, weil der Grund davon lediglich in dem organiſchen Körper enthalten ſeyn ſoll. Ich habe einen eifrigen Harmoniſten gekannt, der hat dieſe Erſcheinung aus ſeiner vorher beſtimmten Uibereinſtimmung erklären wollen. Er ſprach: der Körper wäre von GOtt auf die Art vorherbeſtimmt, daß er eben in dem Augenblick, wenn er vor ſeinen Mörder gebracht würde, bluten müßte. Aber dieſe Art die Erſcheinung zu erklären, ſcheint mir ein wenig zu weit hergeholet zu ſeyn. Verſtehen die Trialiſten durch ihre Seele ein in dem Geblüte befindliches von demſelben aber weſentlich unterſchiedenes Ding, welches dieſe Erſcheinung verurſachen ſollte: ſo hat man nicht nöthig, ein ſolches drittes weſentliches Stück anzunehmen, indem man nur behaupten kann, daß die vernünftige Seele oder der Geiſt eines ſolchen erſchlagenen Menſchen noch nicht ſo gänzlich von ſeinem Körper entfernet wäre, daß er nicht mehr in denſelben ſollte wirken können, und erhält man eben das dadurch, was man durch die im Geblüte ſchwimmende Seele des Trialiſten gewinnt. Jedoch aber was will man viel von einer Begebenheit philoſophiren, deren hiſtoriſche Wahrheit noch nicht ausgemacht iſt.

3) Führen die Trialiſten die Geſpenſter hiſtorien an. Allein man mag nun ſagen, daß die Geſpenſter böſe Geiſter oder die Seelen der Verſtorbenen ſind: ſo braucht man nicht ein neues weſentliches Stück des Menſchen anzunehmen, um dieſe Hiſtorien, in ſo fern ſie wahr ſind, erklären zu können.

4) Einige wollen ſo gar aus der heiligen Schrift beweiſen, daß es in dem Menſchen drey weſentliche Stücke, Geiſt, Seele und Leib gebe. Spricht nicht, ſagen ſie, der Apoſtel Paulus: Er aber der GOtt des Friedens, heilige euch durch und durch, und euer Geiſt ganz ſammt der Seele und Leib müſſe behalten werden unſträflich bis auf die Zukunft JEſu Chriſti. Hier meinen ſie, ſind die drey weſentlichen Stücke des Menſchen, Geiſt, Seele und Leib ausdrücklich von einander unterſchieden. Allein man kann durch den Geiſt die übernatürlichen Kräfte oder die Gnadengaben des Heiligen Geiſtes, welche einem Menſchen in der Wiedergeburt mitgetheilet werden, verſtehen, welche nichts als übernatürliche Beſchaffenheiten der vernünftigen Seele ſind. Durch die Seele aber kann man die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten der vernünftigen Seele des Menſchen verſtehen. Was den Geiſt betrift, ſo iſt bekannt, daß er öfters in der H. S. in der angezeigten Bedeutung genommen wird. Man braucht um die Richtigkeit dieſer Auslegung einzuſehen, nur die Stelle 1 Cor. 2, v. 14. zu vergleichen, wo der natürliche Menſch (ἄνθρωπος ψυχικός) dem geiſtlichen Menſchen entgegengeſetz wird: denn es iſt unſtreitig, daß durch den natürlichen Menſchen (ἄνθρωπον ψυχικὸν) ein Menſch in ſo ferner mit den natürlichen Kräften und Vermögen

gen der vernünftigen Seele betrachtet wird, und durch den geiſtlichen Menſchen ein Menſch, in ſo fern er durch den heiligen Geiſt erleuchtet worden, und übernatürliche Kräfte bekommen, verſtanden werden muß. So wie nun geiſtlich (πνευματικὸς) und natürlich oder ſeeliſch (ψυχικὸς) hier genommen wird: ſo muß auch der Geiſt (πνεῦμα) und die Seele (ψυχὴ) in oben erwähnter Stelle erkläret werden. Einige wollen auf eine neue Art den Geiſt und die Seele in angeführter Stelle auslegen. Sie verſtehen durch den Geiſt die obern, und durch die Seele die untern Kräfte der vernünftigen Seele. Die Richtigkeit aber dieſer Erklärung iſt ſchwer darzuthun. Sie führen zur Beſtätigung ihrer Meinung die Stelle beym Lucas c. 1, v. 47. an, wo Maria ſpricht: Meine Seele erhebt den HErrn und mein Geiſt freut ſich GOttes meines Heilandes. Doch glaube ich, daß man nicht nöthig hat, ſich viel auf dieſe Stelle einzubilden, wenn man bedenkt, daß Maria hier eine Dichterinn abgiebt. Man wird ohne meinem Erinnern begreifen können, daß der Verfaſſer durch den Beweis in dieſem Abſatze nicht alle philoſophiſche Ketzer in Abſicht auf die weſentlichen Stücke der Menſchen, ſondern nur die Trialiſten und diejenigen, welche noch mehr als drey weſentliche Stücke des Menſchen annehmen mögten, widerlegt habe. Die Moniſten, als die Materialiſten und Idealiſten, welche läugnen, daß das Weſen des Menſchen aus mehrern weſentlichen Theilen beſtehe, müſſen auf eine andere Art widerleget werden. Der Verfaſſer aber hat mit allem Rechte dieſe Widerlegung den Metaphyſikern überlaßen, wie er auch ſelbſt in ſei-

ner-

ner Metaphyſik dieſe Widerlegung verſucht hat. Wer ſich aber aufs äußerſte angelegen ſeyn läßt, allenthalben in der Metaphyſik eine gründliche Erkenntniß zu bekommen, wird leicht einſehen, daß man an den meiſten Widerlegungen dieſer beyden Ketzer verſchiedenes auszuſetzen hat.

Jedoch aber könnte man den Beweis des Verfaſſers in dieſem Abſatze mit leichter Mühe ſo allgemein machen, daß er zugleich wider die Materialiſten und Idealiſten gebraucht werden könnte. Man ſchließe ſo:

Wenn weder mehr, als zwey weſentliche Stücke erfordert werden, noch weniger, als dieſelben hinreichend ſind, alle Erſcheinungen, die man durch die tägliche Erfahrung bey dem Menſchen wahrnimmt, zu erklären: ſo folgt, daß man weder mehr, noch weniger als zwey weſentliche Stücke des Menſchen annehmen darf.

Nun iſt das erſte wahr, daß weder mehrere, als zwey weſentliche Stücke erfodert werden, noch wenigere, als dieſelben hinreichend ſind, alle Erſcheinungen, die man durch die tägliche Erfahrung bey dem Menſchen wahrnimmt, zu erklären:

Folglich iſt auch das letzte wahr, daß man weder mehr, noch weniger als zwey weſentliche Stücke des Menſchen annehmen darf.

Wir haben in dieſem Schluße das erſte oder den Unterſatz zu beweiſen. Er beſteht aus zweyen Theilen. Der erſte nämlich, daß nicht mehrere,

als

als zwey weſentliche Stücke erfodert werden, die Erſcheinungen des Menſchen zu erklären, iſt bereits oben erwieſen worden. Den andern Theil aber, daß nicht weniger als zween weſentliche Theile hinreichend, die Erſcheinungen des Menſchen zu erklären, muß man beweiſen.

Hier müßte man 1) wider die Materialiſten beweiſen, daß nicht alle Erſcheinungen des Menſchen aus dem organiſchen Körper ſich erklären lieſſen; 2) müßte man wider die Idealiſten darthun, daß nicht alle Erſcheinungen des Menſchen aus der bloſſen vernünftigen Seele begreiflich zu machen wären. Daß ein Idealiſte keinen vernünftigen hinreichenden Grund anführen könne, warum die Seele ſich vorſtellen ſolle, daß ſie einen Körper habe, daß er ſich bewege, daß das Geblüt in ihm herumwalle u. ſ. w. Wenn man aber einen tüchtigen Beweis wider die Idealiſten führen wollte: ſo müßte man freylich erſt die Wirklichkeit des Körpers, als eines außer der vernünftigen Seele vorhanden ſeyenden Dings aus unumſtößlichen Gründen darthun.

§. 5.

Nachdem der Verfaſſer im vorhergehenden Abſatze erwieſen, daß nur zwey weſentliche Stücke des Menſchen vorhanden, die vernünftige Seele und der organiſche Körper: ſo zeigt er, wie man die verſchiedene Arten des Zuſtandes der Seele und des Körpers heraus bringen ſoll. Was 1) die vernünftige Seele betrift, ſo iſt ihr Zuſtand der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, welche in ihr vorhanden ſind. Ihre Beſtimmungen ſind

α) ent-

α) entweder innere oder äußere Beſtimmungen. Der Zuſammenbegriff der innern Beſtimmungen der Seele macht den **innern Zuſtand** der Seele aus. Hieher gehören z. E. der Verſtand, die Vernunft, die Freyheit, der Wille, das Vermögen zu begehren und zu verabſcheuen, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Sinne, die wirkliche Vorſtellungen, Begierden und Verabſcheuungen, die in ihr vorhanden ſind. Der Zuſammenbegriff der äuſſeren Beſtimmungen der Seele macht den äußern Zuſtand der Seele aus. Hieher gehören z. E. alle die Verhältniſſe, ſo die Seele gegen ihren Körper und andere Dinge, ſo außer ihr vorhanden, hat.

β) Die Beſtimmungen der Seele ſind entweder beſtändige oder veränderliche. Der Zuſammenbegriff der beſtändigen Beſtimmungen der Seele macht den **beſtändigen Zuſtand** der Seele aus. Z. E der Verſtand, die Vernunft, die Freyheit, das Gedächtniß u. ſ. w. Der Zuſammenbegriff der veränderlichen Beſtimmungen der Seele macht den **veränderlichen Zuſtand** der Seele aus. Z. E. die wirklichen Vorſtellungen, Gedanken, Begierden und Verabſcheuungen, der Gebrauch der Vernunft und der Freyheit und alle ihre Verhältniſſe gegen andere Dinge.

γ) Die Beſtimmungen der Seele ſind entweder weſentliche oder accidentelle (zufällige) Beſtimmungen. Der Zuſammenbegriff der weſentlichen Beſtimmungen der Seele iſt ihr **weſentlicher Zuſtand**. Z. E. Die Freyheit, der Verſtand u. ſ. w. Der Zuſammenbegriff der accidentellen oder zufälligen Beſtimmungen der Seele iſt ihr **accidenteller**

cellen oder zufälliger Zuſtand. Z. E. die wirkliche Vorſtellungen, Begierden und Verabſcheuungen. 2) Was den organiſchen Körper betrift, ſo iſt ſein Zuſtand der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, welche in ihm vorhanden ſind. Hieher gehören z. E. die Bewegung des Geblüts, die Verdauung der Speiſen, die merkliche und unmerkliche Ausdämpfung, die Geſundheit u. ſ. w.

Die Beſtimmungen des Körpers ſind

α) entweder innere oder äußere. Jene machen den innern, dieſe den äußern Zuſtand des Körpers aus.

β) entweder beſtändige oder veränderliche. Jene machen den beſtändigen, dieſe den veränderlichen Zuſtand des Körpers aus.

γ) entweder weſentliche oder zufällige. Jene machen den weſentlichen, dieſe den zufälligen oder accidentellen Zuſtand des Körpers aus.

Der weſentliche Zuſtand der Seele ſowohl, als auch des Körpers iſt ein beſtändiger Zuſtand derſelben, und ein beſtändiger Zuſtand der Seele und des Körpers iſt ein weſentlicher Zuſtand derſelben. Der accidentelle Zuſtand der Seele und des Körpers iſt ein veränderlicher Zuſtand derſelben, und umgekehret. (§. 3. Zuſ.)

§. 6.

Hier werden nun verſchiedene Arten des Zuſtandes des Menſchen angezeigt. Dieſem zu Folge

heißt es im Anfange dieſes Abſatzes, daß die Vereinigung eines organiſchen Körpers und einer vernünftigen Seele den Menſchen ausmache, in ſo fern er ein vernünftiges Geſchöpf iſt. Dieſer Satz iſt eine propoſitio reduplicativa, und zwar inſonderheit declarativa. Der wahre Verſtand deſſelben iſt alſo dieſer: der Menſch, in ſo fern er ein vernünftiges Geſchöpf iſt, beſtehet aus einer vernünftigen Seele und einem organiſchen Körper, welche mit einander vereiniget ſind. Wer die Natur der propoſitionum declarativarum verſtehet, wird mir die Erlaubniß geben, aus dem Satze des Verfaſſers zu ſchließen, daß aus dem Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs, ſo dem Menſchen nothwendig zukommt, hinreichend erkannt werden muß, daß dem Menſchen nicht allein ein organiſcher Körper, ſondern auch eine vernünftige Seele zukomme. Nach der Erklärung des Verfaſſers von der Seele hat es auch ſeine Richtigkeit, daß eine vernünftige Seele durch den Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs hinreichend beſtimmt werde. Was aber den organiſchen Körper betrift, ſo fragt es ſich, ob der auch hinreichend durch den Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs beſtimmt werde? Die meiſten unſerer Gottesgelehrten, wie nicht weniger verſchiedene Weltweiſen dürften mit nein antworten. Sie dürften ſich auf vernünftige Geſchöpfe berufen, die keinen organiſchen Körper hätten. Ich bin aber gut dafür, daß die meiſten von den neuern Weltweiſen in den Gedanken ſtehen, daß ein organiſcher Körper durch den Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs hinreichend beſtimmt werde. Wollen ſie nicht unumſtößlich beweiſen, daß ein jeder endlicher Geiſt

einen organiſchen Körper habe? Sie meinen, daß ein vernünftiges Geſchöpfe ohne einen organiſchen Körper ſich gar nicht in Gedanken faſſen laſſe. Es fragt ſich aber, ob auch der Verfaſſer ſo weit gehe? Keinesweges. Er iſt viel zu geſcheid, als daß er ihre Beweiſe für unumſtößlich halten ſollte. Er behauptet zwar auch, daß ein jeder endlicher Geiſt ein Schema perceptionis und folglich einen Körper haben müſſe: aber 1) giebt er ſeinen Beweis nur für wahrſcheinlich aus; 2) führet er den Beweis unter einer gewiſſen Einſchränkung, wenn nämlich der endliche Geiſt Gedanken bekommen ſolle. Weil alſo ein endlicher Geiſt ohne Gedanken möglich iſt: ſo muß er auch ohne einen organiſchen Körper möglich ſeyn. Folglich wird der organiſche Körper nicht hinreichend durch den Begrif eines endlichen Geiſtes oder eines vernünftigen Geſchöpfs beſtimmt. Es ſcheint alſo, als wenn der Verfaſſer ſich ſelbſt widerſprochen hätte. Hier in ſeinem Natur- und Völkerrechte hat es das Anſehen, als ob er behauptete, daß der organiſche Körper durch den Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs hinreichend beſtimmt werde; und aus den Lehrſätzen ſeiner Metaphyſik ſcheint zu folgen, daß es nicht an dem ſey. Was iſt hier zu thun? Man kann den Verfaſſer auf zweyerley Art vertheidigen. 1) Er hat in ſeiner Metaphyſik erwieſen, daß ein jeder endlicher Geiſt, wenn er denken ſoll, wahrſcheinlicher Weiſe einen Körper haben müſſe. Wo nun ein vernünftiges Geſchöpf vorhanden: da iſts wahrſcheinlich, daß daſſelbe in einem ſolchen Zuſtande ſich befinde, darinne es Gedanken bekommen könne. Alſo könnte man behaupten, daß der Begriff eines Körpers wahrſcheinlicher Weiſe

durch den Begriff eines vernünftigen Geſchöpfs beſtimmt werde. Oder man kann auch 2) ſagen, daß der Verfaſſer nicht behauptet, daß die vernünftige Seele und der organiſche Körper zuſammen genommen dem Menſchen zukommen, in ſo fern er ein vernünftiges Geſchöpf iſt, ſondern daß nur die vernünftige Seele in Abſicht auf dieſe Eigenſchaft ihm zukomme. Man müßte alſo behaupten, daß die Beſtimmung, **in ſo fern er ein vernünftiges Geſchöpf iſt**, nur auf das eine weſentliche Stück des Menſchen gehe. Jedoch dünkt mich, daß der Verfaſſer ſich beſſer ausgedrückt, wenn er geſagt hätte: Die Vereinigung eines organiſchen Körpers und einer vernünftigen Seele macht den Menſchen aus, **in ſo fern er ein vernünftiges Thier iſt.** Unſere Hauptabſicht erfordert es nicht, daß wir von der Vereinigung zwiſchen der vernünftigen Seele und dem organiſchen Körper weitläuftig handeln ſollen. Es könnte uns hier genug ſeyn, uns auf die Erfahrung zu berufen. Dieſe lehret uns, daß auf gewiſſe Veränderungen in der Seele gewiſſe Bewegungen im Körper, und auf gewiſſe Bewegungen im Körper, gewiſſe Veränderungen in der Seele entſtehen. Ich habe in meiner Seele eine Begierde. Ich will an einen Ort hingehen, und es entſtehen ſo gleich gewiſſe Bewegungen im Körper, welche mit der Veränderung meiner Seele übereinſtimmen. Ich thue meine Augen auf, und ſehe den Sempronius an: hierauf entſtehen ſogleich gewiſſe Vorſtellungen in meiner Seele. Wie dieſe Vereinigung beſchaffen, davon handelt die Seelenlehre. Wir können alſo mit dem Verfaſſer unſere Leſer dahin verweiſen. Ich glaube aber, daß ich mir einige

ge neugierige Leſer, die nichts von der Metaphyſik wiſſen, verbindlich machen dürfte, wenn ich ihnen etwas von dieſen artigen Sachen erzähle. Habe auch das Zutrauen zu der Großmuth meiner Leſer, daß ſie mir eine kleine Ausſchweifung zu gute halten. Man erkläret die Gemeinſchaft der vernünftigen Seele und des organiſchen Körpers auf dreyerley Art.

1) Sagen einige, daß die Seele diejenigen Bewegungen des Körpers, welche mit ihren Veränderungen übereinſtimmten, hervorbrächte und der Körper ebenfalls die übereinſtimmige Veränderungen der Seele. Dieſe Leute nennt man (pſychologiſche) Influxioniſten, weil ſie behaupten, daß die Seele in den Körper und die Körper in der Seele auf eine reelle Art einfließe. Ich ſehe ein Haus. Die Lichtſtrahlen davon fallen in mein Aug und malen hinten im Auge ein dem Hauſe ähnliches Bild ab. Der Geſichtsnerve, welcher bis ins Gehirn gehet, wird dadurch in eine Bewegung geſetzt und in der Seele entſtehet ein Begriff vom Hauſe. Ein Influxioniſt ſagt, daß die Seele dieſen Begriff nicht durch ihre Vorſtellungskraft wirke, ſondern daß der Körper ihn in der Seele wirklich hervorbringe. Die Seele des Influxioniſten iſt als ein Kaſten anzuſehen, wo der Körper die Begriffe hinein ſteckt; als ein Heft, wo der Körper die Begriffe hinein ſchmieret; als eine wächſerne Tafel des Platons, welche die Charactere annimmt, die der Körper in ſie hinein gräbt. Der Körper bewegt ſich von einem Ort zu einen andern. Fragt man einen Influxioniſten, wie das Ding zugehe? ſo antwortet er: die Seele bringe dieſe Bewegung hervor, der Körper wäre nur als ein Stock in der Hand anzuſehen, den die Seele

nach Gefallen bewege; die Seele ſchleppe ihren Kör-per, wie eine Schnecke, von einem Orte zum an-dern. Sempronius will z. E. ſeiner Schönen ein Ständgen bringen. Die Seele ſchleppt ihr Ge-häuſe, den Körper, bis zum Hauſe des Muſikanten. Dort pfeift die Seele ſo lange in dem Körper, bis der Muſikant heraus kommt. Darauf trägt ſie ihren Körper vor die Fenſter der Schönen. Hier hat die Seele genug zu thun, den Rumpf ſteif zu halten und die übrige Stellungen des Leibes regel-mäßig zu machen u. ſ. w. Die Nerven ſind die Stricke in dem Körper, welche die Seele anſtren-get, wenn ſie die Glieder des Körpers bewegen will. Diejenigen, welche ſich auf eine ſolche Art erklären, werden grobe Influxioniſten genennt. Es giebt aber auch feine Influxioniſten. Dieſe ſagen: Der Körper lenkt nur die Kraft der Seele, wie der Reuter ſein Pferd lenkt, und die Seele lenkt gleichfalls nur die Kraft des Körpers. Die Lenkungen oder Richtungen der Kräfte der See-le vom Körper und des Körpers von der Seele wären nur reelle Leiden; im übrigen brächten ſie ihre Veränderungen durch ihre eigene von außen gelenkte Kräfte hervor. Man theilet den phyſicaliſchen Einfluß ferner in einen un-mittelbaren und mittelbaren ein. Diejenigen, welche einen unmittelbaren phyſicaliſchen Einfluß annehmen, behaupten, die Seele wirke auf eine reelle Art in den Körper und desgleichen der Kör-per in die Seele, ohne ſich dabey des allergeringſten Werkzeuges oder Mittels zu bedienen. Diejenigen aber, welche einen mittelbaren phyſicaliſchen Ein-fluß annehmen, ſetzen zwiſchen Leib und Seele ge-wiſſe Mittelurſachen, wodurch ihre Gemeinſchaft

erhal-

erhalten werden ſoll. Einige dieſer Leute ſind ſo freygebig geweſen, daß ſie uns, an ſtatt einer, drey Seelen, die vernünftige, die ſinnliche und wachsthümliche (animam rationalem, ſenſitivam et vegetativam) geſchenkt haben, wodurch ſie die Gemeinſchaft der Seele und des Körpers haben erklären wollen. Andere von den mittelbaren Influrioniſten ſagen, daß die Empfindungen durch den Körper vermittelſt gewiſſer ſinnlichen Geſtalten in die Seele kommen. Sempronius hat eine Vorſtellung von einem Bullenbeißer. Man fragt, wie dieſe Empfindung in die Seele des Sempronius hinein gekommen. Es wird geantwortet: Von dem Bullenbeißer fließen unzählige ſinnliche Geſtalten (ſpecies ſenſibiles) aus, welche demſelben vollkommen ähnlich, aber unendlich vielmal kleiner ſind und den ganzen Kreis, in welchen er empfunden werden kann, nach allen ſeinen Punkten anfüllet. Kurz, der ganze Kreis, worinn der Bullenbeißer empfunden werden kann, iſt mit ganz kleinen Bullenbeißern angefüllet, und einer von dieſen fließt durch die Augen und den Geſichtsnerven, als einen Kanal, in die Seele hinein, nachdem er vorher eine erſtaunliche Verwandlung ausgeſtanden und ein geiſtiger Bullenbeißer oder eine vernünftige Geſtalt (ſpecies intelligibilis) worden iſt Um aber die Wirkungen der Seele in den Körper begreiflich zu machen, haben ſie verſchiedene Lebensgeiſter erdacht, deren oberſte Befehlshaberin die Seele ſey. Dieſe hat man wiederum in verſchiedene Klaſſen getheilet, und einer jeden Klaſſe einen Untervorſteher gegeben. Der Untervorſteher der Lebensgeiſter im Kopfe heißt Rachamalka; im Magen, Kremaſter, u. ſ. w. Wenn nun eine Bewegung im Körper hervorgebracht wer-

den ſollte: ſo habe die Seele eine Korporalſchaft Lebensgeiſter auskommandiret, welche die verlangte Bewegung im Körper zu ſtande brächten.

2) Descartes oder vielmehr ſein Schüler, Louis de la Forge, hat die Seele ſowohl, als auch den Körper für viel zu unvermögend gehalten, als daß ſie gegenſeitig ihre übereinſtimmige Veränderungen durch ihre eigene Kraft hervor bringen ſollten. Er behauptet deswegen, daß weder die Seele die übereinſtimmige Bewegungen des Körpers, noch der Körper die übereinſtimmigen Veränderungen der Seele hervorbrächte, ſondern daß ſowohl dieſe, als jene lediglich durch die unmittelbare Kraft Gottes gewirket würden. Dem Louis de la Forge iſt Malebranche gefolget, welcher behauptete, daß Gott nur von den äußerlichen Gegenſtänden Gelegenheit nehme; woher ſie (pſychologiſche) Occaſionaliſten genennet werden. Nach dem Descartes heißen ſie Carteſianer. Dieſe Leute ſtellen ſich die Menſchen in der Welt als ein gehirnlos Puppenvolk auf der Schaubühne vor, welches nicht durch ſeine eigene Kraft handle, ſondern von dem Herrn der Schaubühne zu allen ſeinen Handlungen gelenkt werde. Sie ſehen alle übereinſtimmige Handlungen der Seele und des Körpers als reelle Leiden an, die von Gott allein gewirket werden.

3) Leibniz hat eine dritte Erklärungsart erfunden, dem Wolf und andere gefolgt ſind. Er ſpricht, daß die Seele lediglich durch ihre eigene Kraft, ohne Hülfe des Körpers alle ihre übereinſtimmige Veränderungen hervorbrächte, und daß der Körper

eben-

ebenfalls durch ſeine eigene Kraft vermöge ſeines Baues alle ſeine übereinſtimmige Bewegungen wirkte, doch beydes ohne Ausſchließung der Mitwirkung Gottes. Wenn man durch eine unmögliche Bedingung annehmen wollte, daß die Seele und der Körper, welche jezt wirklich ſind, nicht mit einander vereiniget wären: ſo müßte man dennoch behaupten, daß die Seele eben die Empfindungen bekommen würde, die ſie jezo in Vereinigung mit dem Körper hat, und daß der Körper eben die Bewegungen hervorbringen würde, die jezo in ihm vorhanden ſind. Z. E. Man trenne einmal in bloßen Gedanken die Seele des Sempronius von ſeinem Körper: ſo würde doch ſein Körper eben ſo handeln, als er jezt in Vereinigung mit der Seele handelt. Der Körper, die Maſchine des Sempronius würde ſeine Hefte nehmen, in die Vorleſungen gehen, ſich auf die Bank hinſetzen, ſeine Hefte, Bücher, Feder und Dintenfaß herausholen, ſich zum Schreiben fertig machen, ins Dintenfaß hinein tunken, und ſich dabey ſorgfältig in acht nehmen, weder ſeine eigene, noch des Nachbars Kleider zu beſpritzen, ſeinen halben Bogen vollſchmieren, wenn die Stunde aus wäre, aufſtehen, nach Hauſe gehen u. ſ. w. daß es vollkommen das Anſehen hätte, als wenn in dieſem Körper eine vernünftige Seele wohnete. Dieſe Weltweiſen werden Harmoniſten und ihre Erklärungsart die hervorbeſtimmte Uebereinſtimmung genennet, weil ſie behaupten, daß Gott den Körper nach der Seele vorher beſtimmt habe.

Dieſe drey Erklärungsarten werden einfache Erklärungsarten der Gemeinſchaft der Seele

und des Körpers (ſyſtemata explicandi commercium animæ & corporis ſimplicia) genennt. Aus dieſen laſſen ſich ſehr viele zuſammengeſetzte Erklärungsarten machen. Mein Vorſatz iſt nur geweſen, meinen Leſern eine kurze hiſtoriſche Erkenntniß von den verſchiedenen Erklärungsarten der Gemeinſchaft der Seele und des Körpers beyzubringen. Ich überlaſſe alſo den Metaphyſikern den Beweis für die Erklärungsart zu führen, die ſie für die richtigſte halten. So viel nehme ich mir nur Freyheit zu erinnern 1) daß man eine Erklärungsart eben ſowohl, als die andere lächerlich vorſtellen kann. Man würde ſich aber gewaltig vergehen, wenn man meinen, oder Leuten weiß machen wollte, daß ein jeder Satz falſch ſey, den man vor einigen lächerlich machen könne. Wer weiß nicht, daß es in der Welt ſolche Menſchen giebt, denen die allerwichtigſten und erhabenſten Wahrheiten lächerlich vorkommen? 2) können meine Leſer mir zu Gefallen glauben, daß man nicht leicht die Unmöglichkeit weder des phyſikaliſchen Einfluſſes, noch der vorherbeſtimmten Uebereinſtimmung erweiſen wird. Ich habe verſchiedene Beweiſe ſowohl von jenem, als von dieſer geleſen: wenn man mich aber freundlich darum bitten wollte, getrauete ich mir zu zeigen, daß weder die Influxioniſten, noch die Harmoniſten einen unumſtößlichen Beweis von ihrer Erklärungsart gegeben. Es kann uns hier gleich viel ſeyn, welche Erklärungsart wahr ſey. Es iſt uns genug, daß die Vereinigung einer vernünftigen Seele und eines organiſchen Körpers den Menſchen ausmacht. Hieraus können wir nun den Begriff von dem Zuſtande des Menſchen mit leichter Mühe herausbringen. Der Zuſtand des

Men=

Menſchen iſt der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, die in einem Menſchen wirklich vorhanden ſind. Die vernünftige Seele und der organiſche Körper, in ſo fern ſie mit einander vereiniget ſind, und alle die übrige Beſtimmungen, welche in dieſen beyden Theilen des Menſchen zugleich gegründet ſind, machen den Zuſtand des Menſchen aus. Z. E. Das vernünftige Sprechen iſt eine Beſtimmung, welche ſowohl in der vernünftigen Seele, als in dem organiſchen Körper oder in der Vereinigung derſelben gegründet, folglich gehöret ſie zu dem Zuſtande des Menſchen. Weder der Zuſtand der Seele an ſich betrachtet, noch der Zuſtand des Körpers an ſich betrachtet, macht den Zuſtand des Menſchen aus: ſondern, wenn man den Zuſtand des Menſchen haben will, muß man ſowohl auf den Zuſtand der Seele, als des Körpers, in ſo fern ſie mit einander vereiniget ſind, ſehen. Die Beſtimmungen des Menſchen ſind entweder die innere oder äußere. Jene machen den innern, dieſe aber den äußern Zuſtand des Menſchen aus. Die Beſtimmungen des Menſchen ſind ferner entweder beſtändige oder veränderliche. Jene machen den beſtändigen, dieſe den veränderlichen Zuſtand des Menſchen aus. Endlich ſind die Beſtimmungen eines Menſchen entweder weſentliche oder accidentelle. Jene geben uns den weſentlichen, und dieſe den accidentellen Zuſtand des Menſchen. Wenn man die Anmerkung a) bey dem 3ten Abſatze vergleichet, wird man leicht einſehen, was für ein Unterſcheid zwiſchen dem Zuſtande des Menſchen an ſich betrachtet, oder in abſtracto, und dem Zuſtande des Menſchen in Abſicht auf den Menſchen, deſſen Zuſtand es iſt,

oder

oder in concreto, betrachtet. Im erſten Falle betrachtet man die Beſtimmungen des Menſchen, ohne auf den Menſchen zu ſehen, worinnen ſie vorhanden ſind; im zweyten Falle aber betrachtet man den Menſchen zugleich, worinnen die Beſtimmungen anzutreffen. Daraus iſt ferner klar, wie der veränderliche Zuſtand des Menſchen an ſich, oder in abſtracto, von dem veränderlichen Zuſtande des Menſchen in concreto unterſchieden iſt.

§. 7.

Nachdem der Verfaſſer unterſucht hat, worinnen der Zuſtand überhaupt, und der Zuſtand des Menſchen inſonderheit beſtehet: ſo beſtimmt er nun im folgenden den Begriff vom Zuſtande genauer durch den Begriff der Sittlichkeit. Soll man aber wiſſen, was ſittlich iſt: ſo muß man erſt einen deutlichen Begriff von einer freyen Handlung haben. Dieſem zu folge erkläret er in dieſem Abſatze, was eine freye Handlung ſey. Willkürlich zu handeln iſt ein Merkmal einer freyen Handlung. Folglich wird erſt erkläret, was eine willkürliche Handlung ſey. Und um dieſes Begriffs willen wird vorläufig erklärt, was eine Handlung überhaupt, und eine Handlung, die in unſerer Gewalt ſtehet, ſey. 1) Handeln wir oder thun, heißts, dasjenige, ſo den hinreichendan Grund ſeiner Wirklichkeit in uns ſelbſt hat. Z. E. Wenn Titius gewiſſe Wahrheiten des Naturrechts vorträgt: ſo thut oder handelt er etwas, und ſein Vortrag iſt ja dasjenige, von deſſen Wirklichkeit der hinreichende Grund in ihm ſelbſt vorhanden iſt. Man möchte wider dieſe Erklärung zweyerley einwenden: α) daß ſie zu enge, und β) daß

daß ſie zu weit wäre, nämlich in verſchiedener Abſicht. α) möchte einer einwenden, daß ſie ſich nicht auf alle Handlungen ſchicke; man würde ſich etwa auf ſolche Fälle berufen, da man etwas zu thun ſcheine, von deſſen Wirklichkeit nur ein unzulänglicher Grund in einem vorhanden. Z. E. Ein Wagen wird von zweyen Pferden gezogen. Hier möchte man meinen, zögen die beyden Pferde nicht allein zuſammen genommen, ſondern auch einzeln betrachtet, wenn ſie gleich einzeln betrachtet nur einen unhinreichenden Grund von der Bewegung des Wagens in ſich enthielten. Allein aus dieſem angeführten Beyſpiel folget nichts mehr, als daß die Pferde einzeln betrachtet, nicht die ganze Wirkung thun; weil ſie einzeln betrachtet, nur einen unhinreichenden Grund von derſelben in ſich enthalten, und in ſo fern ſollen ſie auch nicht handeln. In ſo fern ſie aber einzeln betrachtet den hinreichenden Grund von einem Theil der Wirkung in ſich enthalten, in ſo fern handeln ſie, und alſo kommt ihnen die Erklärung der Handlung allerdings zu, in ſo fern ſie handeln. β) Möchte man einwenden, daß die Erklärung der Handlung auf andere Dinge, die keine Handlungen ſind, paſſe. Man würde ohngefähr ſo ſchließen:

Alles, was den hinreichenden Grund ſeiner Wirklichkeit in uns ſelbſt enthält, das thun oder handeln wir.

Nun aber ſind die Eigenſchaften (attributa,) die in uns exiſtiren, ſo beſchaffen, daß der hinreichende Grund ihrer Wirklichkeit in uns ſelbſt enthalten: folglich ſind die Eigenſchaften in

uns

uns ſolche Dinge, die wir thun oder handeln; welches ungereimt.

Der Oberſatz iſt die Erklärung vom Handeln ſchlechthin umgekehrt. Der Unterſatz, ſpricht man, iſt aus der Metaphyſik klar: denn, weil der hinreichende Grund der Eigenſchaften in unſerm Weſen enthalten; ſo iſt der hinreichende Grund ihrer Wirklichkeit in uns ſelbſt enthalten. Daß der Schlußſatz ungereimt ſey, iſt offenbar. Wer in aller Welt wollte behaupten, daß wir den Verſtand, die Vernunft, die Freyheit, die Sinne, das Gedächtniß u. ſ. w. gethan hätten? Nichts kann ungereimter ſeyn, als eben dieſes. Was iſt alſo in dieſem Schluße zu läugnen? Wir wollen den Unterſatz unterſuchen. Es iſt wahr, daß die Wirklichkeit der Eigenſchaften durch die Wirklichkeit des Weſens hinreichend beſtimmt werde. So bald das eine weſentliche Stück des Menſchen, die vernünftige Seele wirklich iſt: ſo bald exiſtiren auch die Vernunft, der Verſtand, die Freyheit, u. ſ. w. Man ſtelle aber ſich dieſes deutlich vor. Wenn die vernünftige Seele exiſtiret: ſo iſt eine Kraft vorhanden, und nachdem dieſe ſich auf verſchiedene Art äußern kann, ſo werden ihr verſchiedene Vermögen (facultates) beygelegt. In ſo ferne dieſe Kraft allgemeine deutliche Vorſtellungen machen kann: ſo ſchreibt man ihr einen Verſtand zu. In ſo fern ſie den Zuſammenhang mehrerer Dinge aus allgemeinen deutlichen Vorſtellungen einſehen kann: ſo legt man ihr die Vernunft bey u. ſ. w. Hieraus ſiehet man leicht ein, wie der Grund beſchaffen iſt, den das exiſtirende weſentliche Stück des Menſchen die vernünftige Seele, oder die vernünftige Kraft, von den

Eigen-

Eigenſchaften, die in ihr wirklich vorhanden ſind, in ſich hält. Es kann nur aus dem exiſtirenden weſentlichen Stück des Menſchen erkannt werden, daß dieſe Eigenſchaften in dem Menſchen vorhanden ſind. Das heißt: Es iſt nur ein analytiſcher oder logiſcher Grund von der Wirklichkeit der Eigenſchaften in dem wirklichen Weſen enthalten. Der Verfaſſer aber verſtehet in der Erklärung des Handeln einen ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Grund. Es ſind alſo in dem gemachten Schluſſe vier Füſſe vorhanden, indem die Worte: **Den hinreichenden Grund der Wirklichkeit in ſich enthalten**, in dem Oberſatze in einer andern Bedeutung, als in dem Unterſatze genommen werden. Sonſt iſt nicht zu läugnen, daß der Verfaſſer ſchon hätte den Grund in der Erklärung des Handeln beſtimmen können, und alſo erklären wir nun das Handeln nach dem Sinne des Verfaſſers auf folgende Art: **Wir handeln oder thun dasjenige, von deſſen Wirklichkeit ein ſynthetiſcher hinreichender Grund in uns ſelbſt enthalten iſt.** Hier iſt zu merken, daß nicht dasjenige, von deſſen Wirklichkeit der ſynthetiſche hinreichende Grund in uns enthalten, den Begriff des Handeln ausdrückt; denn dieſes iſt die Wirkung (effectus) ſondern vielmehr die Worte: **Den ſynthetiſchen hinreichenden Grund der Wirklichkeit eines Dings in ſich enthalten**, ſtellen uns den Begriff des Handeln dar. Wir können alſo, dem Sinne des Verfaſſers gemäß, ſagen, daß wir etwas thun oder handeln, wenn wir den ſynthetiſchen hinreichenden Grund von der Wirklichkeit deſſelben in uns ſelbſt enthalten. Wenn man nur den Grund in dem Begriff des Verfaſſers beſtimmt: ſo muß man geſtehen, daß er das Handeln viel beſ-

ſer

ſer als Wolf und ſeine Anhänger erkläret hat. Dieſe ſagen, daß eine Handlung eine Veränderung des Zuſtandes ſey, deren Grund in dem veränderten Dinge enthalten. Daß ich aber andere Fehler nicht erwähne, ſo iſt dieſe Erklärung zu enge: weil ſie nicht auf die innerlichen Handlungen Gottes (actiones Dei immanentes) paſſet. Mit der Erklärung des Verfaſſers kommt die Erklärung des Profeſſor Baumgartens in ſeiner Metaphyſik §. 210. überein. 2) Wird in dieſem Abſatze der Begriff von einer Handlung, die in unſerer Gewalt ſtehet, und nicht in unſerer Gewalt ſtehet, durch die Beſtimmung heraus gebracht. Eine Handlung iſt entweder ſo beſchaffen, daß wir uns ſelbſt dazu beſtimmen, oder wir werden dazu von unſerer Natur (conſtitutione) beſtimmt. Im erſten Falle iſt es eine Handlung, die in unſerer Gewalt ſtehet; im zweyten Falle heißt ſie eine Handlung, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet. Z. E. Wenn ich jetzt ſchreibe: ſo habe ich mich ſelbſt zu der Handlung beſtimmt, und es iſt alſo eine Handlung, die in meiner Gewalt ſtehet. Hingegen der Umlauf des Geblüts iſt eine ſolche Handlung, wozu ich von meiner Natur, oder, wie der Verfaſſer ſpricht, von meiner Konſtitution beſtimmt worden bin; folglich iſts eine Handlung, die nicht in meiner Gewalt ſtehet. Man ſiehet alſo hieraus ein, daß es nicht einerley, daß eine Handlung ihren ſynthetiſchen hinreichenden Grund in uns ſelbſt habe, und daß ſie in unſerer Gewalt ſtehe. Zu dem erſten gehöret weiter nichts, als daß in uns etwas vorhanden iſt, welches an ſich macht, daß eine Sache in uns wirklich wird. Zum letztern aber wird erfodert, daß ichs thun und laſſen

kann

kann. Ich kann auch von den Handlungen, die nicht in meiner Gewalt ſtehen, ſprechen, daß ihr hinreichender Grund in mir ſelbſt enthalten. Ferner iſt hieraus klar, daß der Verfaſſer von einer Handlung ſagt, daß ſie in unſerer Gewalt ſtehe, wenn es in Abſicht auf unſere Kräfte zugleich möglich iſt, ſie zu thun und zu unterlaſſen, oder wenn ſowohl die Handlung, als ihr Gegentheil unter einerley Umſtänden uns phyſiſch möglich iſt. Hingegen ſtehet eine Handlung nicht in unſerer Gewalt, wenn es nicht in Abſicht auf unſere Kräfte zugleich möglich iſt, ſie zu thun und zu unterlaſſen, oder wenn ſie nicht mit ihrem Gegentheil unter einerley Umſtände uns phyſiſch möglich iſt. Wider dieſe Begriffe des Verfaſſers läßt ſich verſchiedenes einwenden, α) daß die Erklärung von einer Handlung, die in unſerer Gewalt ſtehet, zu enge ſey, indem ſie nur auf eine Art der Handlungen, die in unſerer Gewalt ſtehen, paſſe. Vermöge des Redegebrauchs kann man ſagen, daß alle Handlungen in unſerer Gewalt ſtehen, die uns phyſiſch möglich ſind. Es wären alſo die beyden Redensarten: **Eine Handlung ſtehet in meiner Gewalt und ich kann** (physice) **eine Handlung ausüben**, einerley, und müßte man alſo behaupten, daß die Handlungen, wozu wir von unſerer Natur beſtimmt werden, ebenfalls in unſerer Gewalt ſtehen. So habe ich mit dem Profeſſor **Baumgarten** und andern die Worte genommen. Allein hier kann man den Verfaſſer vollkommen vertheidigen. Die Redensart: **Etwas ſtehet in unſerer Gewalt**, iſt zweydeutig. Manchmal wird ſie in einem ſo allgemeinen Verſtande genommen, wie hier angezeiget worden iſt. Sehr oft aber wird ſie auch ſo genom-

 men,

men, wie von dem Verfaſſer geſchehen iſt. Ein Weltweiſer hat in ſolchen Fällen das Recht ein Wort zu beſtimmen, und dieſes Rechts hat der Verfaſſer ſich bedienet. β) Möchte man einwenden, daß die Erklärung von einer Handlung, die in unſerer Gewalt ſtehet, zu weit wäre, indem ſie auch auf Handlungen zu paſſen ſcheine, von denen der Verfaſſer ſpricht, daß ſie nicht in unſerer Gewalt ſtehen. Sollte man nicht von einer Handlung, wozu wir von unſerer Natur beſtmmt werden, ſagen können, daß wir uns ſelbſt dazu beſtimmt haben, indem wir von keinem andern dazu beſtimmt worden ſind? Spricht man nicht, daß wir uns ſelbſt auf zweyerley Art zu einer Handlung beſtimmen können. a) Beſtimmen wir uns nach unſer Willkühr und b) beſtimmen wir uns auch (phyſiſch) nothwendig. Der Profeſſor Köhler in ſeinem Rechte der Natur §. 186, c) p 33, ſpricht, daß die Selbſtthätigkeit überhaupt nichts anders wäre, als ein Vermögen der Seele ſich ſelbſt zu beſtimmen, und folglich behauptet er, daß man ſich auch ſelbſt beſtimme, wenn man von ſeiner Natur durch eine phyſiſche Nothwendigkeit beſtimmt wird. So viel müſſen wir in dieſer Einwendung zugeben, daß der Verfaſſer in ſeiner Erklärung ein zweydeutiges Wort gebraucht habe, ohne vorher anzuzeigen, in welcher Bedeutung es von ihm genommen werde. Man vergleiche ſeine Pſych. atque Pneum. emp. §. 7. Cor. p. 8. wo am Ende mit beſondern Buchſtaben ſtehet: Notare modo velis, aliud eſſe, *ſe ipſum ad agendum determinare*, aliud, *ſponte agere*. Hier in ſeinem Natur- und Völkerrecht hält er die beyden Redensarten vor einerley. Hat er ſich denn nicht widerſprochen? Die Billigkeit im

Er-

Erklären erfodert es, daß man behaupte, daß er die erſte Redensart: ſich ſelbſt zu handeln beſtimmen, hier in einem andern Verſtande, als in ſeiner Metaphyſik genommen. Nämlich hier nimmt er ſie im engern, und in der Metaphyſik im weitern Verſtande. Was ihn beſonders in etwas entſchuldigen kann, iſt dieſes, daß aus der entgegen geſetzten Erklärung zu ſehen, daß die Redensart: ſich ſelbſt zu etwas beſtimmen, ſo viel heiſſen ſoll, als, ſich ſelbſt nach Gefallen (pro lubitu) beſtimmen. Der Verfaſſer aber hätte beſſer gethan, wenn er dieſe Einſchränkung zu ſeiner Erklärung hinzu gethan hätte. Jedoch, wem ſeine Ausdrücke nicht gefallen ſollten, der kann die Begriffe brauchen, die wir gleich nach ſeinen Erklärungen ſeinem Sinne gemäß gemacht haben. γ) Die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet, ſcheint zu enge zu ſeyn. Man möchte ſich auf Handlungen beruffen, wozu wir nicht nothwendig von unſerer Natur beſtimmt werden, von denen man doch ſpricht, daß ſie nicht in unſerer Gewalt ſtehen. Kein geſcheider Menſch ſagt, daß die durch eine äußere Gewalt gezwungene Handlungen (actiones coactæ per violentiam externam ſimpliciter ſumtam) in unſerer Gewalt ſtehen, und doch kann man nicht von ihnen ſagen, daß wir zu denſelben von unſerer Natur nothwendig beſtimmt werden, indem eine äußere Gewalt uns dazu nothwendig beſtimmt. Wie retten wir nun unſern Verfaſſer? Wir geben noch keinesweges ſeine Sache verloren. Die durch eine äußere Gewalt gezwungene Handlungen verdienen nicht den Namen der Handlungen. Wenn eine Veränderung in uns vorhanden iſt, davon der Grund nicht in uns ſelbſt,

ſondern in einem andern Dinge enthalten iſt: ſo kann ſie nicht eine Handlung, ſondern ſie muß ein Leiden genennet werden. Das iſt alſo kein Fehler, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet, ſich nicht auf ein Leiden ſchicket. Einige Leſer werden etwa einwenden: Warum nennt denn der Verfaſſer §. 42. nebſt andern eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung eine Handlung, da ſie doch keine Handlung iſt? Der Grund iſt dieſer, weil eine ſolche Veränderung ſonſt ihren Grund in uns ſelbſt haben und eine Handlung ſeyn kann. Z. E. Einer wird mit Gewalt zur Thüre heraus geſchmiſſen, das iſt ein wirkliches Leiden. Weil aber dieſe Veränderung manchmal eine Handlung deſſelben iſt: ſo nennt man es eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung. Warum redet man doch von einem verſtorbenen Menſchen, da einer doch nach der Trennung der vernünftigen Seele von dem Körper nicht mehr ein Menſch im eigentlichen Verſtande genennt werden kann? Es iſt hieraus klar, daß eine durch äußere Gewalt gezwungene Handlung, eben ſowohl, als ein verſtorbener Menſch, ein urſprüngliches Wort (terminus primitivus) iſt: weil eine Handlung hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen wird. Wenn man aber meinen ſollte, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet, nothwendig auf die durch äußere Gewalt gezwungene Handlungen paſſen müßte, weil man auch von dieſen ſpricht, daß ſie Handlungen ſind, die nicht in unſerer Gewalt ſtehen: ſo könnte man die Erklärungen des Verfaſſers auf folgende Art einrichten: Eine Handlung iſt entweder ſo beſchaffen, daß wir uns ſelbſt (nach

Ge-

Gefallen) dazu beſtimmen oder nicht. Im erſten Falle ſtehet ſie in unſerer Gewalt; im zweyten Falle aber iſts eine Handlung, die nicht in unſerer Gewalt ſtehet. 3) wird erkläret, was eine willkührliche Handlung ſey. Denn der Verfaſſer ſagt, daß wir willkührlich (ſponte) handeln, wenn wir dasjenige thun, was in unſerer Gewalt ſtehet. Er erfordert alſo zu einer willkührlichen Handlung (actionem ſpontaneam) in Abſicht auf uns, α) daß der hinreichende ſynthetiſche Grund von ihr in uns ſelbſt enthalten, β) daß wir ſie haben thun und auch unterlaſſen können, oder daß wir uns nach Gefallen (pro lubitu) dazu beſtimmt haben. Bey dem Verfaſſer iſt alſo eine willkührliche Handlung (actio arbitraria) und actio ſpontanea einerley. Man möchte aber wieder dieſe Erklärung folgendergeſtalt ſchlieſſen:

Eine jede Erklärung, worinn an ſtatt eines Geſchlechts (pro genere) eine Art (ſpecies) erkläret worden, iſt zu enge.

Nun aber iſt die Erklärung actionis ſpontaneæ ſo beſchaffen, daß in ihr eine Art anſtatt eines Geſchlechts erkläret worden:

Folglich iſt die Erklärung actionis ſpontaneæ zu enge.

Der Oberſatz iſt aus der Vernunftlehre erweislich. Der Unterſatz iſt leicht zu beweiſen. Wir haben nur darzuthun, daß actio ſpontanea oder eine ſelbſtthätige Handlung das Geſchlecht, und daß eine willkührliche Handlung oder actio arbitraria,

worauf die Erklärung des Verfaſſers gehet, eine Art actionis ſpontaneæ ſey. Ich ſetze hier Leſer voraus, welche die Vernunftlehre verſtehen. Ich brauche deswegen nicht weitläuftig aus dem Begriff eines Geſchlechts und einer Art zu ſchlieſſen. Man wird mir zu geben, was ich haben will, ſo bald als ich werde erwieſen haben, daß actio ſpontanea (eine ſelbſtthätige Handlung) nicht allein auf die Handlungen gehe, welche in unſerer Gewalt ſtehen, ſondern daß auch diejenige Handlungen actiones ſpontaneæ genennt werden, wozu wir von unſerer Natur durch eine phyſiſche Nothwendigkeit beſtimmt werden, und die alſo nicht in unſerer Gewalt ſtehen. Und nichts iſt leichter als dieſes zu beweiſen. Es muß aber aus dem Redegebrauch erwieſen werden. Ariſtoteles, viele andere griechiſche und lateiniſche Schriftſteller, Leibnitz und Wolf, und faſt alle neuere Weltweiſen, Hebenſtreit, Hollaz, Weißmann, Buddeus und ſehr viele andere nehmen das Wort in einem ſo weiten Verſtande. Ja, der Herr Verfaſſer giebt dieſes ſelbſt an einem andern Orte zu, daß faſt die ganze Welt das ſpontaneum ſo nimmt. Warum wollte man denn einen ſo allgemeinen Redegebrauch verlaſſen? Warum wollte man den guten, ehrlichen Ariſtoteles unter die Bank ſchmeiſſen, und warum gehet man von dem Wolf ohne Noth ab? Ich bin von ihm kein blinder Anhänger; aber der Meynung, daß man nicht leicht in Abſicht auf den Redegebrauch ihn verlaſſen ſoll, um keine Dunkelheit und Zerrüttung in der neuern Weltweisheit ohne Noth zu verurſachen. Geſezt auch, daß ein paar andere Schriftſteller das Wort ſpontaneum in einem ſo engen

Verſtande, wie es von dem Verfaſſer geſchehen, genommen hätten: wäre dieſes wohl Grund genug, eine Aenderung in der neuern Weltweisheit zu machen, wodurch man nicht das geringſte gewinnet? Könnte man nicht eine willkührliche Handlung eine actionem arbitrariam nennen? Warum nennt man ſie denn actionem ſpontaneam? Ich halte dafür, daß es eben keine Kleinigkeit iſt, den Redegebrauch ohne Noth zu verlaſſen. Kann man denn gar nichts zur Vertheidigung des Verfaſſers anführen? Seine Feinde geben Ihm ſchuld, daß er ohne Noth in der neuern Weltweißheit Neuerungen mache, um ſich einen unſterblichen Namen in der Welt zu erwerben, und eine neue philoſophiſche Bande aufzurichten. Ich bin aber eines beſſern überführet. Ich traue mir ſelbſt ſo viele Einſicht in die neuere Weltweisheit zu, daß ich mich unterſtehe zu behaupten, daß der Verfaſſer in ſehr vielen Dingen, worinn Er von den Wolfianern abgehet, vollkommen Recht habe. Von ſeinen ausnehmenden perſönlichen Eigenſchaften, von ſeiner Leutſeligkeit, Redlichkeit und andern groſſen Tugenden bin ich verſichert, daß ich mich nimmermehr überreden laſſe, als ob er aus unlautern Abſichten handeln ſollte. Deswegen habe ich bey mir ſelbſt nachgedacht, was doch den Verfaſſer dazu bewogen hätte, dieſen Begriff in der neuern Weltweisheit zu ändern. Ich bin demnach der Meinung worden, daß er in den Gedanken geſtanden, es wäre der Freyheit ſchädlich, wenn man die Spontaneität in einem ſo weiten Verſtande nähme. Und es iſt nicht zu läugnen, daß er ſchon Grund gehabt, mit dem Vortrage der Lehre von der Freyheit, ſo wie er von den meiſten Wolfianern eingerichtet wird, übel zu frieden zu

ſeyn, indem ſie zu einer freyen Handlung weiter nichts, als eine bloſſe Selbſtthätigkeit (ſpontaneitatem nudam) eine Zufälligkeit (contingentiam obiectivam) und eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfodert. Er wird bey ſich gedacht haben, daß mehr als eine ſolche Selbſtthätigkeit zu einer freyen Handlung erfordert werde, daß eine freye Handlung in unſerer Gewalt ſtehen müſſe, oder daß es nicht genug, daß der hinreichende Grund davon in uns ſelbſt enthalten wäre, ſondern daß ſie ſo beſchaffen ſeyn müſſe, daß man ſie ſo wohl thun, als auch unterlaſſen könnte. Er wird gemeinet haben, daß man jenem Uebel dadurch abhelfen könnte, wenn man eine actionem ſpontaneam in einem engern Verſtande nähme. Dieſer Entzweck könnte aber ſchon dadurch erhalten werden, daß man zu einer freyen Handlung erfordere, daß ſie müſſe willkührlich (arbitraria) ſeyn. Und weil alſo ein ander Wort vorhanden, worauf die Erklärung des Verfaſſers paſſete, ſo hätte man eine actionem ſpontaneam die Bedeutung behalten laſſen können, welche einmal unter den neuern Weltweiſen angenommen worden. Nach meiner Einſicht würde ich die Erklärung von einer willkührlichen Handlung auf folgende Art herausbringen: Eine Handlung iſt entweder ſo beſchaffen, daß die hinreichende wirkende Urſache davon in uns ſelbſt enthalten oder nicht. Im erſten Falle nennen wir ſie in Abſicht auf uns eine Selbſtthätige Handlung überhaupt (actionem ſpontaneam in genere.) Eine ſelbſtthätige Handlung iſt entweder ſo beſchaffen, daß ſie in unſerer Gewalt ſtehet (daß wir nach Gefallen thun und unterlaſſen können), oder ſie ſtehet nicht in unſerer Gewalt, das iſt: wir werden dazu von un-

ſerer

ſerer Natur durch eine phyſiſche Nothwendigkeit beſtimmt. Im erſten Falle heißt ſie in Abſicht auf uns eine **willkührliche** (arbitraria) im andern aber eine **bloße ſelbſtthätige Handlung** (actio nude ſpontanea). 4) Kommt die Erklärung von einer freyen Handlung vor. Wenn wir willkührlich handeln: ſo handeln wir entweder nach vorhergegangener Ueberlegung, oder nicht. Wenn wir nach vorhergegangener Ueberlegung willkührlich handeln: ſo **handeln wir frey**. Zu einer freyen Handlung wird alſo erfordert α) daß wir willkührlich, und β) daß wir mit Ueberlegung handeln. Es gehöret alſo mehr zu einer freyen Handlung, als daß ſie willkührlich ſey. Es muß zu einer willkührlichen Handlung noch etwas hinzu kommen, wenn ſie eine freye Handlung genennt werden ſoll. Woraus klar iſt, daß eine freye Handlung ein Begriff, der mehr als der Begriff von einer willkührlichen Handlung, beſtimmt iſt, oder, welches einerley, daß eine freye Handlung alle die Merkmale, die bey einer willkührlichen Handlung anzutreffen, und noch mehrere habe. Daraus iſt begreiflich, was der Verfaſſer am Ende dieſes Abſatzes ſagt, daß die Freyheit mehr, als die Spontaneität (arbitrium) beſtimmt ſey. Sollen wir aber den Begriff von einer freyen Handlung deutlich genug einſehen: ſo müſſen wir uns von demjenigen, was zu einer willkührlichen Handlung hinzu kommen muß, einen deutlichen Begriff (ideam diſtinctam) machen. Was heißt das, **nach vorhergegangener Ueberlegung zu handeln**? Um dieſe Frage gehörig zu beantworten, ſo wollen wir den Begriff von der Ueberlegung zergliedern. Eine Ueberlegung (conſultatio ſ. deliberatio) iſt in Abſicht auf uns eine

Handlung, wodurch wir unterſuchen, was uns aus mehreren möglichen Dingen das beſte iſt *). Von dieſer Ueberlegung heißts **), daß ſie eine Reflexion oder eine fortgeſetzte Aufmerkſamkeit in Abſicht auf die Merkmale eines Dinges ſey. Woraus erhellet, daß die Ueberlegung eine deutliche Erkenntniß (cognitionem diſtinctam) in ſich faſſe. Daß der Verfaſſer zur Ueberlegung eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfodert, iſt außer allen Zweifel. Nun werden wir alſo deutlich einſehen können, was der Verfaſſer zu einer freyen Handlung erfodert, nämlich 1) daß ſie wirklich ſey, und 2) daß man durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen ſich zum Handeln beſtimme. Man muß ſich alſo bey einer jeden freyen Handlung die gute oder böſe Folgen vorſtellen, welche aus derſelben fließen. Man muß davon eine allgemeine deutliche Erkenntniß haben, unn denn muß man dasjenige, was man vor das Beſte hält, thun. Aber dieſe Erklärung des Verfaſſers von einer freyen Handlung iſt ohne allen Zweifel zu enge. Ich ſchließe ſo:

Wenn es freye Handlungen giebt, zu denen man ſich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen beſtimmet: ſo folget, daß die Erklärung des Verfaſſers von einer freyen Handlung zu enge ſey. Nun

---

*) Man ſchlage nach Elem. met. pſychol. atque pnevmat. empir Sect. II. Cap. III. de Libertate §. 108. p. 63. wo es heißt: Non itaque fieri poteſt, ut aliquid eligamus, niſi antea in id, quod ex pluribus poſſibilibus nobis optimum eſt, inquiſiverimus. Ejusmodi actio dicitur conſultatio.

**) L. c. Cor. I. patet inde 1) quod conſultatio ſit reflexio &c.

Nun aber iſt das erſte wahr, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man ſich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen beſtimmet:

Folglich muß auch das lezte wahr ſeyn, daß die Erklärung des Verfaſſers von einer freyen Handlung zu enge ſey.

Die Folge des Oberſatzes iſt aus der Vernunftlehre erweislich. Wir haben nur den Unterſatz zu beweiſen. Dieſes ſoll folgender Geſtalt geſchehen:

Wenn ſehr viele freye Handlungen ſo beſchaffen, daß man ſich zu denſelben durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß beſtimmt: ſo folgt, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man ſich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt.

Nun iſt das erſte wahr, daß ſehr viele freye Handlungen ſo beſchaffen, daß man ſich zu denſelben durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß beſtimmt:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß es freye Handlungen giebt, zu denen man ſich nicht durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmet. Dieſe Folge iſt wiederum aus der Vernunftlehre erweislich. Die Wahrheit des Unterſatzes iſt aus der Erfahrung und dem Redegebrauch klar. Es iſt aus der Erfahrung klar, daß wir uns zu ſehr vielen Handlungen durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß beſtimmen, welche vermöge des Redegebrauchs freye Handlungen genennt werden. α) Gebe man nur einmal auf die freye Handlungen Achtung, die aus einer Gewohnheit geſchehen. Man mag ſagen, was man will: ſo wird

man

man doch geſtehen, daß tauſend ſolche Handlungen zu der Zeit, wenn ſie geſchehen, durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß beſtimmt werden. Ich gebe gern zu, daß wir uns zu vielen ſolchen Gewohnheiten im Anfange durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt haben. Ich behaupte aber, daß man nicht ſagen kann, daß eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtändig dieſen Handlungen zu der Zeit vorangehet, wenn ſie ausgeübet, und dabey freye Handlungen genennt werden. β) Gebe man auf die Sünden Achtung, welche in der Welt ausgeübet werden. Wer in aller Welt wollte behaupten, daß alle Sünden, von denen ein jeder ſpricht, daß ſie freye Handlungen ſind, durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen beſtimmt werden. Iſt man nicht genöthiget zu geſtehen, daß ſie merentheils durch eine verworrene Erkenntniß des Guten und Böſen geſchehen? Wollte GOtt, daß es wahr wäre, was der Verfaſſer mit allen Wolfianern behauptet, daß die Menſchen ſich zu allen ihren freyen Handlungen durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen beſtimmeten: ich bin gut dafür, daß nicht ſo viele ſchändliche Sünden in der Welt ausgeübet würden. Wollte Gott, das kein Menſch ohne vorhergegangener Ueberlegung frey handelte: man würde ſich groſſe Vortheile davon verſprechen können. γ) Wenn man die Lehre der Scholaſtiker und unſrer Gottesgelehrten von den freyen Handlungen reiflich überleget: ſo wird man ſattſam einſehen, daß ſie nicht durchgängig zu einer freyen Handlung eine allgemeine deutliche Erkenntniß erfodert haben. Wenn es nöthig wäre, wollte ich ein gan-

ganzes Heer von Schriftſtellern ins Feld ſtellen. Wer weis aber nicht, das die meiſten Scholaſtiker und Gottesgelehrten das Weſen der Freyheit in der Freyheit von einer (innern) Nothwendigkeit geſezt haben? Sie ſprechen, daß wir alsdenn frey handeln, wenn unſere Handlungen von einer innern Nothwendigkeit frey, oder, welches einerley, wenn ſie in Abſicht auf unſere Kräfte (formaliter ſ. ſubjective) zufällig ſind. Sie ſagen wohl manchmal daß der Gebrauch des **Verſtandes** (intellectus bey einer freyen Handlung voraus geſezt wird: aber ſie nehmen alsdenn den Verſtand in einer viel weitern Bedeutung, als er von den neuern Weltweiſen genommen wird. Es heißt wohl auch manchmal, daß unſere freye Handlungen von unſerm **Willen** (voluntate) abhängen: aber der Wille und das Begehrungs Vermögen (facultas appetitiva in genere) iſt bey ihnen einerley. Endlich δ) überlege man doch einmal die Wahrheiten der pracktiſchen Weltweisheit, und urtheile hernach ſelbſt, ob keine andere Handlungen, als diejenigen, wozu wir uns durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt haben, freye genennt werden ſollen. Wer der Lehre von der Zurechnung nachdenkt, wird eines ganz andern überführet werden. Man wird mir zügeben, daß einer ganz nüchtern durch eine bloß verworrene und undeutliche Erkenntniß eines Scheinguts (boni apparentis) ſich beſtimmen kann, ſeinem Nachbar die Fenſter einzuſchmeißen, dem Sempronius ein paar Ohrfeigen zu geben u. ſ. w. Würde er aber wohl damit bey der Obrigkeit wegkommen, wenn er ſagen wollte, daß dieſe Handlungen nicht freye wären? Keineswegs. Es kommt mir gar zu luſtig vor, wenn ich mir einen academiſchen Bürger

vorſtelle, der allerhand Händel angefangen, und deswegen beſtraft werden ſollte. Was würde wohl der Herr Prorector ſprechen, wenn der Herr Commilito auf folgende Art ſich vertheidigte: Ihro Magnificenze, ich kann keinen Heller geben: denn ich habe nicht frey gehandelt. Ich verſichere Dieſelben, daß ich mich durch eine ſehr verworrene undeutliche Erkenntniß des Guten und Böſen zu dieſen Handlungen beſtimmt habe. Ja ſie können nicht einmal zu den freyen Handlungen gerechnet werden: denn ich verſichere Ihro Magnificenze daß gar keine freye Handlung, wozu ich mich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt hätte, vorangegangen worinn meine Händel gegründet wären. Der Herr Prorector würde ohne Zweifel antworten: Warum handelt der Herr nicht nach einer allgemeinen deutlichen Erkenntniß? Man würde etwa folgendes wieder dieſe meine Anmerkungen einwenden. aa.) Man muß zwiſchen einer freyen Handlung im metaphyſiſchen Verſtande und einer freyen Handlung in der Bedeutung des Rechts der Natur einen Unterſchied machen. Man gebe zu, daß eine Handlung im Rechte der Natur frey genennt werden könne; die aber in der Metaphyſik dieſen Namen nicht verdiene, Zu einer freyen Handlung, wie dieſe im Rechte der Natur genommen werde, könnte man nicht, um der Lehre von der Zurechnung willen, beſtändig eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß erfordern; aber eine freye Handlung im metaphyſiſchen Verſtande könnte nicht ohne eine vorhergegangene allgemeine deutliche Erkenntniß erdacht werden. Wenn ich die Wahrheit ſagen ſoll: ſo kann ich die Wichtigkeit dieſes Zweifels nicht einſehen. Ich habe mir ſagen laſſen, daß eine freye Handlung in der

Me-

Metaphyſik und eine freye Handlung im Rechte der Natur einerley wären. Schade für die Metaphyſik, worinnen die Begriffe, die in dem Rechte der Natur gebraucht werden ſollen, ſo erkläret werden, daß ſie hierſelbſt unnütze ſind. Und woher will man beweiſen, daß eine freye Handlung in der Metaphyſik ſo erkläret werden muß, daß eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß nothwendig dazu erfodert wird. Iſts etwa der allgemeine Redegebrauch aller Metaphyſiker? Man wird nicht viel bey mir gewinnen, wenn man ſich auch gleich auf die meiſten Wolfianiſchen Metaphyſiker berufen könnte. Ich halte dafür, daß Wolf und alle ſeine Anhänger in dieſem Stück den Redegebrauch ohne Noth verlaſſen haben und alſo irren. Meine Leſer können verſichert ſeyn, daß man mir mit einer ſehr ernſthaften Mine dieſen Zweifel als ungemein erheblich entgegen geſetzt. Damit ich aber keinen ungegründeten Verdacht wider den Verfaſſer erwecke: ſo verſichere ich zugleich, daß es mir nicht bekannt, daß er von ihm herkomme. bb) Man wendet ferner ein Wenn man nicht eine freye Handlung auf die Art erklärete, ſo wäre man nicht im Stande, eine freye und eine willkührliche Handlung des Menſchen von einander zu unterſcheiden. Ich bin der Meynung, daß eine willkührliche Handlung des Menſchen zugleich eine freye Handlung deſſelben ſey. Und ich freue mich ſehr, daß außer andern einer von des Verfaſſers ehmaligen geſchickteſten Zuhörern Succov in Erlangen eben der Meinung ſey. (*) cc) Möchte man mir einwenden daß

(*) in meditationibus quibusdam de Philoſophia morali §. 5. wo es heißt: Sed quæ actiones hominis ſunt

daß die Beyſpiele von freyen Handlungen, die ich angeführet habe, nicht brauchten freye Handlungen genennt zu werden. Die Lehre von der Zurechnung unſerer Handlungen bleibt unverletzt, wenn man behauptet, daß ſie zu den freyen Handlungen gerechnet werden (quod ad actiones liberas referantur:) denn auch dieſe werden uns zugerechnet. Aber wenn man behaupten wollte, daß ſie nur zu den freyen Handlungen gerechnet würden: ſo müßte man ſagen, daß ſie nicht an ſich betrachtet freye Handlungen wären, ſondern nur ihren Grund in denſelben hätten. Man würde aber alsdann wieder den Redegebrauch handeln, und außer dem habe ich ſolche Beyſpiele von freyen Handlungen angeführet, von welchen ich weder ſagen kann, daß ſie freye Handlungen ſind, noch daß ſie zu den freyen Handlungen gerechnet werden können, wenn ich die Begriffe des Verfaſſers von dieſen beyden Dingen annehme. Wenn z. E. ein Menſch, der nüchtern iſt, durch eine verworrene Vorſtellung des Guten und Böſen ſich nach Gefallen beſtimmet, jemanden aus Muthwillen die Fenſter einzuſchmeißen: ſo kann ich nach der Erklärung des Verfaſſers weder von dieſer Handlung ſagen, daß ſie frey ſey, noch daß ſie zu einer freyen Handlung gerechnet werden müße. Denn a) wenn ſie nach ſeiner Erklärung frey ſeyn ſollte: ſo hätte man ſich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen dazu beſtimmen müſſen, welches wider die feſtgeſetzte Bedingung iſt. b) Sollte man ſagen, daß ſie zu einer freyen

---

ſunt in ipſius poteſtate poſitæ, eæ ipſi liberæ ſunt. Man vergleiche die Erklärung des Verfaſſers von einer willkührlichen Handlung.

freyen Handlung gerechnet oder referiret wird: ſo müßte ſie in einer vorhergegangenen freyen Handlung gegründet ſeyn, alſo müßte eine willkührliche Handlung vorangegangen ſeyn, wozu man ſich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen beſtimmt hätte, worinn dieſe gegründet; aber auch dieſes iſt wider meine angenommene Bedingung. Es ſoll keine ſolche Handlung vorhergegangen ſeyn, und der geſetzte Fall bleibt dennoch möglich. Man ſtelle ſich einen andern Fall vor. Einer beſtimmt ſich durch eine undeutliche Erkenntniß des Guten und Böſen ſich zu beſaufen, ohne daß eine willkührliche Handlung, wozu man ſich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt hätte, vorhergegangen, worinn dieſe gegründet wäre. Eine ſolche Handlung kann man nach des Verfaſſers Erklärung weder eine freye Handlung nennen, noch ſagen, daß ſie zu einer freyen Handlung gerechnet werden müſſe. Hieraus wollte ich mit leichter Mühe beweiſen, daß es aus den Sätzen des Naturrechts des Verfaſſers richtig folge, daß eine ſolche Handlung einem Menſchen zur Strafe nicht zugerechnet werden könne. Ich ſchließe ſo:

Was weder eine freye Handlung iſt, noch zu einer freyen Handlung gerechnet werden kann, kann einem Menſchen gar nicht zugerechnet werden.

Nun aber iſt die beſtimmte Handlung (die Fenſter einzuſchmeißen) weder eine freye Handlung, noch kann ſie zu einer freyen Handlung gerechnet werden:

Folglich muß die beſtimmte Handlung, die ich angeführet habe, einem Menſchen nicht zugerechnet werden können. Welches ungereimt. Der Oberſatz iſt aus dem §. 54, 65, 70, 215 klar. Was den Unterſatz betrift, habe ich ſchon in dem vorhergehenden erwieſen, daß die angeführte Handlung, wozu man ſich durch eine verworrene Erkenntniß beſtimmt hat, nach des Verfaſſers Lehre weder eine freye Handlung, noch eine Handlung, die zu einer freyen gerechnet wird, genennet werden kann. Daß aber der Schlußſatz ungereimt ſey, wird ohne mein Erinnern klar ſeyn. Und wie viele ungereimte und gefährliche Folgen laſſen ſich nicht hieraus herleiten. Man wird mir etwa übel deuten, als ob ich den Verfaſſer eine ſo gefährliche Lehre zurechnete. Aber ich bin nicht ſo unvernünftig, daß ich Jhm ſelbſt dieſe gefährliche Lehre zurechnete. Er hat ſich keinesweges dieſe Folge vorgeſtellet. Die Billigkeit im Erklären, die ich allenthalben zu beobachten mich bemühe, erfodert es, daß man nicht einem Verfaſſer alles das zurechnet, was aus ſeinen Lehren folget, wenn er nicht dieſe Folgen vorhergeſehen. dd) Der letzte Zweifel wird etwa dieſer ſeyn. Mein Begriff von einer freyen Handlung ſey zu weit: indem er auch auf die willkührliche Handlungen des Viehes paſſe. Aber weit gefehlet. Jch habe zwar oben behauptet, daß eine willkührliche Handlung des Menſchen zugleich eine freye Handlung deſſelben ſey; daraus folget aber nicht, daß mein Begriff von einer freyen Handlung ſich auf die willkührliche Handlungen des Viehes ſchicke. Will man eine freye Handlung überhaupt erklären: ſo kann man ſagen, daß eine Handlung in Abſicht auf denjenigen frey genennt

nennt werde, in Abſicht, auf welchen ſie eine willkürliche Handlung iſt, zu der es in ſeiner Gewalt geſtanden, ſich durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen zu beſtimmen. Man könnte alſo die Erklärung des Verfaſſers folgender Geſtalt verbeſſern: **Wir handeln alsdann frey, wenn wir auf die Art willkühtlich handeln, daß es in unſerer Gewalt geſtanden, nach vorhergegangener Ueberlegung zu handeln.** Mit dieſer Erklärung kommt der Begriff, den der Profeſſor **Baumgarten** *) von einer freyen Handlung gegeben, überein, wenn er ſpricht: Wenn es in der Gewalt eines vor ſich beſtehenden Dings (ſubſtantiæ) ſtehet, ſich durch die Freyheit zu einer Handlung zu beſtimmen; ſo iſt die Handlung in Abſicht auf daſſelbe frey zu nennen. Um aber die Uebereinſtimmung dieſes Begriffs mit meiner Erklärung einzuſehen: ſo zergliedere man nur das Merkmal **Freyheit** in der Erklärung. Die **Freyheit** iſt das Vermögen nach Gefallen zu wollen und nicht zu wollen. **Wollen** und **nicht wollen** heißt etwas begehren und verabſcheuen, aus (**allgemeinen**) **deutlichen Vorſtellungen des Guten und Böſen.** Ich habe dieſen Begriff des Profeſſor **Baumgartens** von einer freyen Handlung, in meiner Abhandlung von der Freyheit mehrentheils angenommen, wider verſchiedene Einwürfe vertheidiget, und in ſein gehöriges Licht geſetzt. Ich habe daſelbſt geſagt, daß willkührliche Handlungen, zu denen es in unſerer Gewalt ſtehet, uns durch die Freyheit

*) In ſeiner Metaphyſik §. 719. p. 229. actiones, ad quas per libertatem ſe determinare eſt in poteſtate alicujus ſubſtantiæ poſitum, (ipſi) liberæ ſunt.

zu beſtimmen, freye Handlungen der Menſchen ſind. Wenn man dieſen meinen Begriff von einer freyen Handlnng annimmt: ſo wird man ohne Mühe einſehen, daß man durch denſelben im Stande iſt, eine freye Handlung von einer willkührlichen Handlung des Viehes zu unterſcheiden. Denn weil das Vieh (brutum) keinen Verſtand beſitzt: ſo kann es keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und des Böſen haben; folglich ſtehet es nicht in der Gewalt deſſelben ſich zu einer willkührlichen Handlung durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß zu beſtimmen, und alſo können ſeine willkührliche Handlungen nicht nach unſerer Erklärung freye Handlungen genennt werden. Derowegen ſind die freye Handlungen von den willkührlichen Handlungen des Viehes himmelweit unterſchieden. Ich habe die Quelle des Irrthums der Wolfianer in Abſicht auf die Erklärung einer freyen Handlung geſucht, und wo ich nicht irre, glaube ich dieſelbe gefunden zu haben. Sie haben bey ſich gedacht, daß zu einer freyen Handlung z. E. eines Menſchen allerdings mehr, als zu einer willkührlichen Handlung des Viehes erfodert werde, und darinne haben ſie nicht geirret. Sie ſind alſo auf gewiſſe Merkmale bedacht geweſen, wodurch ſie eine freye Handlung von einer willkührlichen Handlung des Viehes unterſcheiden könnten. Es wird ihnen beygefallen ſeyn, daß die willkührliche Handlungen eines Menſchen durch den vorläufigen Gebrauch des Verſtandes oder eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß von den willkührlichen Handlungen des Viehes unterſchieden werden könnten. Sie haben deswegen dieſes Merkmal als nothwendig in der Erklärung einer freyen Handlung angeſehen. Und darinn haben ſie ſich vergangen.

gen. Sie haben einen Fehler vermeiden wollen, daß die Erklärung nicht zu weit ſeyn ſollte, und darüber haben ſie einen andern Fehler begangen. Die Erklärung iſt dadurch zu enge worden. Man hätte aber jenen Fehler dadurch vermeiden können, daß man eine willkührliche Handlung eines Dings frey genennt, wenn es in der Gewalt deſſelben geſtanden, ſich zu der willkührlichen Handlung nach vorhergegangener Ueberlegung zu beſtimmen, und dadurch hätte man zugleich den letzten Fehler vermieden.

§. 8.

Da wir in dem vorigen Abſatze eine freye Handlung erkläret haben: ſo ſind wir nun im Stande, den Begriff des Zuſtandes durch den Begriff der Sittlichkeit zu beſtimmen. Wenn wir aber einen ſittlichen und nicht ſittlichen Zuſtand erklären wollen: ſo müſſen wir erſt wiſſen, was ſittlich und nicht ſittlich ſey. 1) Die Beſtimmungen, welche in uns vorhanden, ſind entweder darum in uns anzutreffen, weil wir frey handeln können, oder ſie ſind aus einem andern Grunde in uns vorhanden. Im erſten Falle nennt ſie der Verfaſſer ſittliche (morales,) im andern nicht ſittliche oder phyſiſche Beſtimmungen, z. E. daß ich jetzt ſchreibe, iſt eine ſittliche Beſtimmung von mir: denn ſie iſt darum in mir anzutreffen, weil ich frey handeln kann. Hingegen der Umlauf des Geblüts, die Verdauung der Speiſen, u. ſ. w. in ſo fern dieſe Handlungen in mir phyſiſch nothwendig, ſind nicht ſittliche oder phyſiſche Beſtimmungen von mir: denn dieſe ſind nicht darum in mir anzutreffen, weil ich

frey handeln kann, ſondern ſie haben einen ganz andern Grund, warum ſie in mir vorhanden ſind. Der hinreichende Grund von ihnen iſt in der bewegenden Kraft meines organiſchen Körpers, in ſo fern dieſe durch den Bau deſſelben beſtimmt wird, enthalten. Wenn wir dieſen Begriffen weiter nachdenken; ſo iſts eben ſo viel, als wenn der Verfaſſer geſagt hätte: Beſtimmungen ſind entweder aus dem Grunde in uns wirklich, weil wir freye Weſen ſind; oder, welches einerley, weil wir eine Freyheit haben, oder ſie ſind aus einem andern Grunde in uns anzutreffen. Im erſten Falle ſind ſie ſittliche, im andern, nicht ſittliche Beſtimmungen. Daraus iſt klar, daß der Verfaſſer eine ſolche Beſtimmung ſittlich nennt, von deren Wirklichkeit der Grund in der Freyheit enthalten iſt. Wider dieſen Begriff könnte man α) einwenden, daß er zu enge wäre, indem er nicht allen ſittlichen Beſtimmungen eines Dings zukomme. Man möchte meynen, daß vermöge unſerer feſtgeſetzten Lehre nicht alle freye Handlungen wirklich (actu) durch die Freyheit beſtimmt würden. Es wäre genug, daß es in unſerer Gewalt ſtehe, uns zu derſelben durch die Freyheit zu beſtimmen. Weil nun alle freye Handlungen ſittliche Beſtimmungen wären: ſo gäbe es auch einige ſittliche Beſtimmungen, von derer Wirklichkeit der Grund in der Freyheit nicht vorhanden. Aber es wird in dieſem Zweifel vorausgeſetzt, daß der Verfaſſer behauptete, als ob alle ſittliche Beſtimmungen einen ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Grund ihrer Wirklichkeit in der Freyheit hätten. Wenn nun dieſes an dem wäre: ſo müßte man behaupten, daß die Erklärung des Verfaſſers auch in einer andern Abſicht zu enge wäre, indem

ſie

ſie nicht auf diejenige Vermögen (facultates) paßt, welche in der Seele vorhanden, und ſittliche Beſtimmungen genennt werden, von welchen man unmöglich ſagen kann, daß der ſynthetiſche Grund ihrer **Wirklichkeit** in der Freyheit enthalten. Die Billigkeit im Erklären erfodert es alſo zu ſagen, daß der Verfaſſer weiter nichts behaupte, als daß der analytiſche Grund von der **Wirklichkeit** der ſittlichen Beſtimmungen in der Freyheit zu ſuchen. Dieß ſcheinet auch die natürliche Bedeutung der Worte deſſelben zu ſeyn. Und können wir alſo füglich ſeinen Begriff mit unſerer Lehre von einer freyen Handlung vereinigen. Folglich ſind nicht allein die freye Handlungen, welche wirklich (actu) durch die Freyheit beſtimmet werden, deren ſynthetiſcher Grund in der Freyheit enthalten, ſondern auch diejenigen, zu denen man ſich durch Freyheit hätte beſtimmen können, ſittliche Beſtimmungen zu nennen: denn auch von den letztern muß ich behaupten, daß ſie mir deswegen als ſittliche Beſtimmungen zukommen, weil ich frey handeln kann. Könnte ich nicht frey handeln, hätte ich keine Freyheit: ſo wäre ich nicht im Stande, mich durch die Freyheit zu ihnen zu beſtimmen, und alsdann wären ſie keine freye Handlungen und folglich keine ſittliche Beſtimmungen. Wenn ich mich durch eine verworrene Erkenntniß zu gehen, ſtehen, leſen, ſchreiben beſtimme: ſo ſind dieſe deswegen ſittliche Beſtimmungen von mir, weil ich mich auch durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß, und folglich durch die Freyheit zu ihnen hätte beſtimmen können, und alſo ſind ſie deswegen als ſittliche Beſtimmungen in mir vorhanden, weil ich frey handeln kann. Mit den willkührlichen Handlungen des Viehes iſts ganz

anders beſchaffen. Sie können nicht ſittliche Beſtimmungen von ihm genennt werden: indem es nicht in ſeiner Gewalt ſtehet, ſich durch die Freyheit zu denſelben zu beſtimmen, weil es keine Freyheit hat, und alſo ſind ſie nicht deswegen in ihm vorhanden, weil es frey handeln kann, denn es kann gar nicht frey handeln. β) Möchte einer einwenden, daß die Erklärung von dem ſittlichen noch aus einem andern Grunde nicht allgemein genug, und alſo zu enge wäre. Man ſpricht nicht allein von ſittlichen Handlungen und Vermögen, ſondern auch von ſittlichen Geſetzen, auf welche letztere die Erklärung des Verfaſſers nicht paſſe. Aber dieſe ganze Einwendung fällt weg, wenn man nur bemerkt, daß der Verfaſſer die ſittliche Beſtimmungen hat erklären wollen. Wollte man eine Erklärung von dem ſittlichen überhaupt haben: ſo müßte man ſagen, daß alles dasjenige ſittlich wäre, was ſich auf die Freyheit bezöge. γ) Was die Erklärung von den phyſiſchen Beſtimmungen betrift: ſo hat es eben nicht viel zu bedeuten, wenn man einwenden wollte, daß ſie zu enge wäre, weil auch alle freye Beſtimmungen des Menſchen, die nicht übernatürlicher Weiſe hervorgebracht ſind, phyſiſche oder natürliche Beſtimmungen genennt werden können. Denn man ſiehet aus der entgegen geſetzten Erklärung der ſittlichen Beſtimmungen leicht ein, daß der Verfaſſer das Wort phyſiſch in einem engern Verſtande genommen, und hat er dazu vollkommen Recht gehabt, weil es ſchon Mode worden, das Wort phyſiſch in einem ſo engen Verſtande zu nehmen, daß man eine phyſiſche und eine freye Beſtimmung einander entgegen ſetzt. 2) Wird der ſittliche und nicht ſittliche Zuſtand erklärt.

Der

Der Zuſammenbegriff der ſittlichen Beſtimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, machen ſeinen ſittlichen Zuſtand aus. Der Zuſammenbegriff der nicht ſittlichen Beſtimmungen, die in einem Dinge wirklich ſind, machen ſeinen nicht ſittlichen Zuſtand aus. Wir brauchen alſo nur den Begriff des Zuſtandes durch den Begriff der Sittlichkeit zu beſtimmen, um die Begriffe von dem ſittlichen und nicht ſittlichen Zuſtande heraus zu bringen. Der Zuſtand iſt der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, die in einem Dinge wirklich ſind. (§. 2.) Die Beſtimmungen ſind entweder ſittliche oder nicht. Im erſten Falle haben wir den ſittlichen, und im andern den nicht ſittlichen Zuſtand. Z. E. Cajus ſchmeißt ſich herum, beſäuft ſich und nöthiget ſeine Geſellſchaft ſich zu beſaufen, ſchwächet ſeinen Körper durch raufen und ſaufen, hat ſo lange liederlich gelebt, daß er nicht mehr gehen kann u. ſ. w. Alle dieſe Beſtimmungen ſind ſittlich, und gehören alſo zu ſeinem ſittlichen Zuſtande. Hingegen der Umlauf des Geblüts und die Verdauung der Speiſen in uns, in ſo fern ſie gar nicht willkührlich ſind, gehören zu unſerm phyſiſchen Zuſtande: weil ſie phyſiſche oder nicht ſittliche Beſtimmungen von uns ſind. Hierbey iſt zu merken α) wollen wir den gänzlichen ſittlichen Zuſtand eines Dings haben: ſo müſſen wir auf alle die ſittlichen Beſtimmungen ſehen, die in ihm wirklich vorhanden ſind. Folglich gehören hieher aa) alle ſittliche Vermögen (facultates,) die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind; bb) alle ſittliche Handlungen; ſie mögen Namen haben, wie ſie wollen. Nicht allein die freye Handlungen, welche unmittelbar durch eine vorläufige allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten

und Böſen wirklich beſtimmt werden, ſondern auch diejenigen, welche in dieſen gegründet und alſo mittelbarer Weiſe durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß beſtimmt ſind. Nicht allein diejenigen freye Handlungen, zu denen man ſich durch eine verworrene oder undeutliche Erkenntniß wirklich beſtimmt, aber dabey durch eine allgemeine deutliche Erkenntniß hätte beſtimmen können, ſondern auch diejenigen, welche in dieſen gegründet ſind. Wollen wir den gänzlichen phyſiſchen oder nicht ſittlichen Zuſtand eines Dings haben: ſo müſſen wir auf alle die Beſtimmungen ſehen, die ſich nicht auf ſeine Freyheit beſtimmen. β) Eine Beſtimmung kann in einem Dinge zu ſeinem ſittlichen Zuſtande gehören, welche zu dem nicht ſittlichen oder phyſiſchen Zuſtand eines andern Dings gerechnet werden muß. Z. E. Die Geſchwindigkeit des Umlaufs des Geblüts in einem Menſchen gehöret zu ſeinem ſittlichen Zuſtande, wenn ſie von hitzigen Getränken abhängt, womit der Menſch ſich von freyen Stücken übernommen hat. Sie gehören aber zu dem phyſiſchen oder nicht ſittlichen Zuſtande eines andern Menſchen, wenn ſie nicht von ſeinen vorhergehenden freyen Handlungen abhängt, ſondern in ihm phyſiſch nothwendig iſt. Sempronius hat ſich ſeine Krankheit und Armuth ſelbſt zugezogen. Folglich gehören dieſe Beſtimmungen zu ſeinem ſittlichen Zuſtande. Mävius hingegen iſt ohne ſeine Schuld arm und hohes Alters halber krank. Folglich gehören dieſe Beſtimmungen zu ſeinem phyſiſchen oder nicht ſittlichen Zuſtande. γ) Wer keine ſittliche Beſtimmungen hat, kann keinen ſittlichen Zuſtand haben. Das Vieh, die unvernünftigen Geſchöpfe haben keine Freyheit. Es kommen ihnen alſo keine ſittliche

liche Beſtimmungen zu. Folglich haben ſie keinen ſittlichen Zuſtand. Wir müſſen alſo behaupten, daß ein jeder Zuſtand derſelben phyſiſch oder nicht ſittlich ſey. Nicht allein die phyſiſch nothwendige Handlungen des Viehes, wozu es von ſeiner Natur beſtimmt wird, ſondern auch die willkührlichen Handlungen deſſelben, gehören zu ſeinem phyſiſchen oder nicht ſittlichen Zuſtande. Raſende Leute (furioſi,) Kinder, die nicht den Gebrauch des Verſtandes haben, können unter dieſen Umſtänden keine allgemeine deutliche Erkenntniß des Guten und Böſen haben, und keine Ueberlegung anſtellen. Sie können alſo nicht unter dieſen Umſtänden frey handeln (§. 7;) folglich kommen ihnen in Abſicht auf ihre Handlungen keine ſittliche Beſtimmungen zu (n. 1.). Man muß alſo behaupten, daß raſende Leute und Kinder, die nicht den Gebrauch des Verſtandes beſitzen, in Abſicht auf ihre Handlungen keinen ſittlichen Zuſtand haben. d) Eine Kleinigkeit in Abſicht auf die Erklärungen des Verfaſſers von dem ſittlichen und nicht ſittlichen Zuſtande muß ich noch anmerken. Man möchte dawider einwenden, daß ſie zu enge wären. Z. E. was den ſittlichen Zuſtand betrift: ſo ſagt er, daß der ſittliche Zuſtand der Zuſammenbegriff der ſittlichen Beſtimmungen ſey, welche in uns als wirklich angenommen werden. Daß dieſe Erklärung ſeinem Sinne gemäß, iſt leicht erweislich, denn es heißt: Die Beſtimmungen, welche in uns wirklich vorhanden, ſind entweder aus dem Grunde in uns anzutreffen, weil wir frey handeln können, oder nicht. Im erſten Falle werden ſie unſere ſittliche, und im andern, unſere nicht ſittliche Beſtimmungen genennt. Weil die Erklärung von den ſittlichen und nicht ſittlichen Be-

ſtimmungen auf uns gehen: ſo müſſen auch die erklärte Sachen ſich auf uns beziehen. Er ſpricht alſo, daß unſere ſittliche Beſtimmungen den ſittlichen Zuſtand ausmachen. Weil man aber dieß, von dem ſittlichen Zuſtande überhaupt, und von dem ſittlichen Zuſtande anderer Geiſter nicht ſagen kann, daß er in einem Zuſammenbegriff der ſittlichen Beſtimmungen, welche in uns wirklich ſind, beſtehe: ſo ſcheint die Erklärung nicht auf einen jeden ſittlichen Zuſtand zu paſſen. Aber man ſiehet leicht ein, daß der Verfaſſer nur den ſittlichen Zuſtand in Abſicht auf uns hat erklären wollen. Der ganze Fehler beſtehet alſo darinne, daß er nicht die erklärte Sache (den ſittlichen Zuſtand) ſich ausdrücklich auf uns hat beziehen laſſen, und alſo braucht man nur die Einſchränkung, welche zu den ſittlichen und nicht ſittlichen Beſtimmungen von uns hinzugethan worden, ebenfalls zu dem ſittlichen und nicht ſittlichen Zuſtande hinzuzuthun. Es muß alſo nach dem Sinne des Verfaſſers in ſeinem Buche heiſſen: Illæ dicuntur *reſpectu noſtri* morales, hæ vero *reſpectu noſtri* phyſicæ, ſeu non-morales. Quare & illæ ſtatum *noſtrum* moralem hæ vero phyſicum ſ. non moralem (noſtrum ſtatum) conſtituunt.

§. 9.

In dieſem Abſatze wird aus der Erklärung des ſittlichen Zuſtandes §. 8. eine andere Erklärung hergeleitet, daß er der Zuſammenbegriff der Rechte oder Befugniſſe ſey, die in einem Dinge als wirklich angenommen werden. Zu dem Ende wird erſt erkläret, was das Recht oder die Befugniß ſey.

1)

1) Dieſer Begriff wird auf folgende Art heraus gebracht. Ein jeder, welcher handelt, muß ein Vermögen zu handeln haben. Da wir nun ſehr oft frey handeln: ſo iſts nothwendig, daß wir ein Vermögen frey, oder, wie andere ſprechen, nach unſrer eigenen Willkühr zu handeln, haben müſſen. Ein ſolches Vermögen (frey zu handeln) in ſo fern es auf eine beſtimmte Handlung gehet, heißt das Recht oder die Befugniß (Jus). Allein α) dieſe Erklärung des Verfaſſers ſcheint zu weit zu ſeyn. Man würde etwa ſo ſchlieſſen:

Ein jedes Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln, in ſo fern es auf eine beſtimmte Handlung gehet, iſt ein Recht oder eine Befugniß.

Nun aber iſt das Vermögen zu ſtehlen, ſaufen, huren u. ſ. w. ein Vermögen frey oder nach eigener Willkühr, welches auf beſtimmte Handlungen gehet, zu handeln.

Folglich iſt das Vermögen zu ſtehlen, ſaufen, huren u. ſ. w. ein Recht oder eine Befugniß. Welches ungereimt.

Der Oberſatz in dieſem Schluße iſt die Erklärung des Verfaſſers von dem Rechte. Der Unterſatz hat auch ſeine Richtigkeit: denn das Stehlen, Saufen u. ſ. w. ſind freye Handlungen, und alſo muß das Vermögen zu ſtehlen u. ſ. w. ein Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln ſeyn; und weil es beſtimmte Handlungen ſind: ſo erhellet, daß das Vermögen zu ſtehlen u. ſ. w. ein Vermögen frey zu handeln ſey, welches auf beſtimmte Handlungen gehet. Daß der Schlußſatz ungereimt ſey, iſt offenbar; denn was kann dem Redegebrauch, den Lehrſätzen der praktiſchen Weltweisheit mehr zuwider und gefährlicher ſeyn, als

zu

zu behaupten, daß man das Recht habe zu ſtehlen u. ſ. w? Was iſt denn an dieſem Schluße zu tadeln? Ohne Zweifel wird der Verfaſſer behaupten, daß vier Füße in demſelben vorhanden. Er wird ſagen, daß das Vermögen in dem Oberſatze in einer ganz andern Bedeutung, als in dem Unterſatze genommen werde. In dem Oberſatze verſtehet er ein ſittliches Vermögen, und in dem Unterſatze wird ein phyſiſches Vermögen verſtanden. Er wird alſo behaupten, daß wir zwar ein phyſiſches, aber nicht ein ſittliches Vermögen zu ſtehlen haben, da doch das Recht ein ſittliches Vermögen ſeyn muß. Es fragt ſich aber, ob man nicht das Vermögen zu ſtehlen ein ſittliches Vermögen nennen könne? Allerdings: denn das Stehlen iſt ja eine freye Handlung, das Vermögen zu ſtehlen iſt alſo ein Vermögen, ſo auf eine freye Handlung gehet, und folglich kann es ein ſittliches Vermögen genennt werden. (§. 8. n. 1.) Es iſt aus der Metaphyſik bekannt, daß alles dasjenige ſittlich möglich genennt wird, was vermöge der Freyheit geſchehen kann, und läßt es ſich alſo gar wohl ſagen, daß uns in Abſicht auf eine jede freye Handlung ein ſittliches Vermögen zukomme. Allein ein ſittliches Vermögen wird auch manchmal in einer andern Bedeutung genommen. Man ſpricht, daß wir ein ſittliches Vermögen zu handeln haben, wenn es uns in Abſicht auf die (ſittlichen) Geſetze möglich iſt, die Handlung vorzunehmen. Und in dieſer Bedeutung hat der Verfaſſer das ſittliche Vermögen genommen, welches er durch das Vermögen frey zu handeln im Oberſatze verſtehet. Er ſtellt ſich die Sache ſo vor: Ein Vermögen beſtehet in einer ſich auf ein gewiſſes Subject beziehenden Möglichkeit. Was möglich iſt,

faſſet

faſſet keinen Widerſpruch in ſich. Wenn etwas in Abſicht auf unſere Kräfte keinen Widerſpruch in ſich faſſet: ſo iſts uns phyſiſch möglich, und wir haben ein phyſiſches Vermögen. Z. E. Wir haben ein phyſiſches Vermögen nicht allein zu denken, urtheilen, begehren, niemand zu beleidigen u. ſ. w. ſondern auch verſchiedene Laſter zu begehen, unſern Nächſten zu beleidigen, einen Menſchen zu ermorden u. ſ. w. Wenn aber etwas den ſittlichen Geſetzen nicht widerſpricht: ſo iſts ſittlich möglich, und denn hat derjenige, dem es ſittlich möglich iſt, ein ſittliches Vermögen zu handeln. So haben wir ein ſittliches Vermögen unſer Leben zu vertheidigen, unſere Ehre zu retten, und alles zu thun, was nicht in den Geſetzen verboten iſt. Hingegen haben wir kein ſittliches Vermögen, jemand zu beleidigen, ihm das Seinige zu nehmen, u. ſ. w. weil dieß den Geſetzen widerſpricht. Ein ſolches ſittliches Vermögen nennt der Verfaſſer ein Recht oder eine Befugniß. Man möchte vielleicht hierwider ferner einwenden, daß der Verfaſſer doch ſehr unbeſtimmt geredet habe, und daß eine wichtige Beſtimmung in dem Begriff des Rechts weggelaſſen worden, welche aus dem vorhergehenden nicht leicht erſetzt werden könne. Das vorhergehende giebt uns keinen Anlaß, darauf zu verfallen, daß Er durch das Vermögen frey oder nach eigener Willkühr zu handeln ein ſittliches Vermögen im zweyten Verſtande verſtehen ſollte. Es iſt ja in dem vorhergehenden mit keinem Worte des Geſetzes gedacht, und auch nicht erkläret worden, was ſittlich möglich und ein ſittliches Vermögen ſey. Man muß ja erſt aus dem §. 150. 151. Cap. IV. Part. gener. p. 84. 85. die Beſtimmungen und Erklärungen herholen,

holen, welche hier weggelaſſen worden ſind. Allein man muß bedenken, daß der Verfaſſer hier in dem Vorberichte ſich befindet, da man, um eine gar zu große Weitläuftigkeit zu vermeiden, nicht alle Begriffe ſo ordentlich, als in der Abhandlung ſelbſt zergliedern und aus einander ſetzen kann. Er hat alſo ſo viel ſagen wollen: **Wenn uns in einer jeden Abſicht ein Vermögen frey oder nach unſerer eigenen Willkühr zu handeln zukommt,** das iſt, wenn es uns nicht allein in Abſicht auf unſere Kräfte, ſondern auch in Abſicht auf die Geſetze möglich iſt, frey zu handeln, **ſo haben wir ein Recht oder eine Befugniß zu handeln.** So müſſen wir den Verfaſſer nach den Regeln der Auslegungskunſt erklären. Damit man uns aber nicht für parteyiſch halte: ſo geben wir gerne zu, daß er in dieſer Erklärung ſehr zweydeutig, dunkel und unbeſtimmt geredt habe, wenn er gleich in etwas entſchuldiget werden kann, weil er ſich hier in dem Vorberichte befindet. β) Muß die Erklärung vom Rechte Beziehungsweiſe (relative) geſchehen: nämlich, wenn uns ein ſittliches Vermögen zukommt, ſo haben wir ein Recht; oder überhaupt: **Ein ſittliches Vermögen, ſo einem zukommt, iſt in Abſicht auf ihn ein Recht oder eine Befugniß.** 2) Kommt eine Erklärung vom ſittlichen Zuſtande vor, daß er ein Zuſammenbegriff von den Rechten ſey, die in einem Subject als wirklich angenommen werden. Ich will erſt hier meine Leſer den Verfaſſer verſtehen lehren und hernach will ich einige Anmerkungen hinzu thun. Der Verfaſſer hält dieſen ſeinen deutlichen Begriff für eine Erklärung. Denn es heißt: Statum ergo moralem *definire* poſſumus; und in der erſten Anmer-

kung

kung ſpricht er: data *definitio* u. ſ. w. Er muß alſo zweyerley beweiſen, α) daß ein jeder ſittlicher Zuſtand ein Zuſammenbegriff der Rechte ſey, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind; β) muß er darthun, daß ein jeder Zuſammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge vorhanden ſind, ein ſittlicher Zuſtand ſey. Dieſe beyden Forderungen ſind aus der Vernunftlehre klar, wenn man nur weiß, wie Erklärungen durch Beweiſe heraus gebracht werden ſollen. Das letzte wollen wir zuerſt beweiſen, daß ein jeder Zuſammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, ein ſittlicher Zuſtand ſey. Wir ſchließen ſo:

Eine jede Beſtimmung, welche ſich auf die Freyheit beziehet, iſt eine ſittliche Beſtimmung.

Nun aber iſt ein jedes Recht eine ſolche Beſtimmung, welche ſich auf die Freyheit beziehet:

Folglich muß ein jedes Recht eine ſittliche Beſtimmung ſeyn.

Der Oberſatz iſt aus der Erklärung einer ſittlichen Beſtimmung §. 8. erweislich. Der Unterſatz iſt aus der Erklärung des Rechtes klar.

Was ſittliche Beſtimmungen ſind, die geben uns einen ſittlichen Zuſtand.

Nun ſind aber die Rechte ſittliche Beſtimmungen:

Folglich geben uns die Rechte einen ſittlichen Zuſtand.

Der Oberſatz iſt aus der Erklärung eines ſittlichen Zuſtandes §. 8. erweislich. Der Unterſatz iſt aus dem vorhergehenden Schluße klar. Und iſt alſo offenbar, daß ein jeder Zuſammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge vorhanden ſind, ein ſittlicher Zuſtand ſey. Nun muß auch das erſte erwieſen werden, daß ein jeder ſittlicher Zuſtand ein Zuſammenbegriff der Rechte ſey. Der Verfaſſer ſchließt ſo:

Was ein Zuſammenbegriff von ſittlichen Beſtimmungen iſt, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind: das faſſet die Freyheit in ſich (involvit libertatem.)

Nun iſt der ſittliche Zuſtand ein Zuſammenbegriff von ſittlichen Beſtimmungen, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind:

Folglich faſſet der ſittliche Zuſtand die Freyheit in ſich.

Der Oberſatz iſt aus der Erklärung der ſittlichen Beſtimmungen §. 8. erweislich. Der Unterſatz iſt die Erklärung ſelbſt von dem ſittlichen Zuſtande. §. cit.

Was die Freyheit in ſich begreift, das faſſet ein Vermögen in ſich nach eigener Willkühr zu handeln.

Nun begreift der ſittliche Zuſtand die Freyheit in ſich:

Folglich faſſet der ſittliche Zuſtand ein Vermögen in ſich, nach eigener Willkühr zu handeln.

Der

Der Oberſatz iſt aus dem §. 7. und der Unterſatz aus dem nächſt vorangehendem Schluſſe erweislich.

Was ein Vermögen in ſich faſſet nach eigener Willkühr zu handeln, das giebt Rechte.

Nun faſſet ein jeder ſittlicher Zuſtand ein Vermögen in ſich nach eigener Willkühr zu handeln:

Folglich giebt ein jeder ſittlicher Zuſtand Rechte.

Der Oberſatz ſoll aus der Erklärung des Rechtes klar ſeyn. Der Unterſatz iſt aus dem nächſt vorangehenden Schluſſe erweislich. Und ſchließt alſo der Verfaſſer daraus, daß ein jeder ſittlicher Zuſtand ein Inbegriff der Rechte ſey, die in einem Dinge vorhanden ſind. Ich habe den Beweis ſo hergeſetzt, wie er von einigen Zuhörern des Verfaſſers in den Vorleſungen nachgeſchrieben worden. Allein, wenn man die Einſchränkung, die ich zu der Erklärung des Rechts hinzu gethan habe, hier wiederholet: ſo iſt der Oberſatz in dem letzten Schluſſe noch lange nicht erwieſen. Er ſoll eigentlich ſo heiſſen:

Was ein ſittliches Vermögen, das iſt, ein Vermögen, ſo den Geſetzen nicht widerſpricht, nach eigener Willkühr zu handeln, in ſich faſſet, das giebt Rechte.

Wie ſoll nun der Unterſatz heiſſen?

Nun faſſet ein jeder ſittlicher Zuſtand ein ſolches ſittliches Vermögen in ſich, nach eigener Willkühr zu handeln.

Woher wollte man nun dieſen Unterſatz beweiſen? Der nächſtvorhergehende Schluß beweiſet weiter nichts, als daß ein jeder ſittlicher Zuſtand ein Vermögen, nach eigener Willkühr zu handeln, in ſich faſſe. Woher will man alſo beweiſen, daß es eben ein ſittliches Vermögen ſey, oder, welches hier einerley, daß es den Geſetzen nicht widerſpreche? Kann das Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln nicht auch ein nicht ſittliches Vermögen ſeyn, oder den Geſetzen widerſprechen? Man gebe wohl auf die Folge in dem ganzen Beweiſe acht. Der ſittliche Zuſtand faſſet die Freyheit in ſich: folglich begreift er ein Vermögen in ſich, nach eigener Willkühr oder eigenem Gefallen zu handeln, folglich giebt er uns Rechte. Es iſt alſo offenbar, daß der Verfaſſer daher beweiſet, daß der ſittliche Zuſtand Rechte in ſich faſſet, weil er die Freyheit in ſich begreifet. Läßt es ſich aber auch ſo ſchließen? Ich halte dafür, daß hier allerdings eine richtige Folge anzutreffen: nur behaupte ich, daß man auf eine etwas andere Art ſchließen müſſe, als es im vorhergehenden von dem Verfaſſer geſchehen. Wenn man den Beweis führen will, daß ein jeder ſittlicher Zuſtand Rechte in ſich begreife: ſo muß man ſo ſchließen:

Wo ein ſittlicher Zuſtand, da iſt eine Freyheit vorhanden.

Wo eine Freyheit: da iſt ein Vermögen freye Handlung vorzunehmen.

Wo ein Vermögen, freye Handlungen vorzunehmen: da iſt ein Vermögen, nicht allein böſe, ſondern auch gute (freye) Handlungen zu thun.

Wo

Wo ein Vermögen iſt gute (freye) Handlungen zu thun: da iſt ein Vermögen freye Handlungen vorzunehmen, welche mit den Geſetzen überein kommen.

Wo ein Vermögen freye Handlungen vorzunehmen, welche mit den Geſetzen überein kommen: da iſt ein Vermögen, ſo einem durch die Geſetze zukommt.

Wo ein Vermögen, ſo einem durch die Geſetze zukommt: da iſt ein ſittliches Vermögen vorhanden.

Wo ein ſittliches Vermögen: da ſind Rechte.

Folglich wo ein ſittlicher Zuſtand: da ſind Rechte vorhanden.

Ich wüßte nicht, was man an dieſem zuſammengeketteten Schluſſe tadeln wollte, als etwa den dritten Satz, welcher heißt: **Wo ein Vermögen, freye Handlungen vorzunehmen: da iſt ein Vermögen nicht allein böſe, ſondern auch gute freye Handlungen zu thun.** Wenn man aber nur vorausſetzt, daß alle freye Handlungen entweder gute oder böſe ſind: ſo wird man bald von der Wahrheit dieſes Satzes überzeuget werden können. Denn wenn ein Vermögen da iſt, eine freye Handlung auszuüben: ſo muß das Vermögen entweder auf eine gute oder böſe freye Handlung gehen. Man nehme einmal an, daß es auf eine gute freye Handlung gehet, weil es ein Vermögen frey zu handeln, iſt: ſo muß es dem Subjecte auch mög-

lich ſeyn, die entgegen geſetzte Handlungen zu thun. Die einer guten freyen Handlung entgegengeſetzte Handlung muß eine böſe freye Handlung ſeyn. Folglich wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine gute freye Handlung auszuüben: ſo muß es zugleich ein Vermögen, eine böſe freye Handlung vorzunehmen, haben. Man ſetze einmal, daß das Vermögen frey zu handeln, auf eine böſe freye Handlung gehe, weil es ein Vermögen frey zu handeln iſt: ſo muß es dem Subject ebenfalls möglich ſeyn, die entgegengeſetzte Handlung zu thun. Die einer böſen freyen Handlung entgegengeſetzte freye Handlung iſt eine gute freye Handlung. Folglich, wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine böſe freye Handlung auszuüben: ſo muß es zugleich ein Vermögen, eine gute freye Handlung vorzunehmen, haben. Das Vermögen, eine gute freye Handlung auszuüben, iſt kein Vermögen eine freye Handlung vorzunehmen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen iſt, die entgegengeſetzte böſe Handlung auszuüben. Das Vermögen, eine böſe freye Handlung auszuüben, iſt kein Vermögen eine freye Handlung vorzunehmen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen iſt, die entgegengeſetzte gute freye Handlung auszuüben. Dieß heißt mit andern Worten nur ſo viel, daß die Freyheit ein Vermögen ſey, eine Handlung und die ihr entgegen geſetzte, folglich eine gute und eine böſe Handlung nach vorhergegangener Ueberlegung zu thun. Die Freyheit faſſe alſo ſo wohl das Vermögen, eine gute, als auch eine böſe freye Handlung auszuüben, in ſich. Hierbey muß ich noch bemerken α) daß es nichts gefährliches ſey, wenn ich behaupte, daß die Freyheit überhaupt ſowohl ein Vermögen böſe als gute Handlungen vorzunehmen in

ſich

ſich faſſe: denn ich verſtehe durch die Freyheit ein phyſiſches Vermögen; oder, wenn einer frey handeln ſoll, ſo behaupte ich nur, daß es ihm phyſiſch möglich, eine Handlung, und die ihr entgegengeſetzte Handlung zu thun. Wenn alſo ein freyes Weſen eine gute Handlung vornimmt: ſo muß es ihm phyſiſch möglich ſeyn, die entgegengeſetzte und folglich eine böſe Handlung zu thun, wenn wir gleich ſonſt gerne geſtehen, daß es einem freyen Weſen im höchſten Grade ſittlich und unmöglich ſeyn kann, eine böſe Handlung zu thun. β) Der Begriff von der Freyheit, welche ein Vermögen iſt eine Handlung und ihr Gegentheil zu thun, machts, daß man hier von einem Vermögen, frey zu handeln, zugleich auf das Vermögen, gut und böſe zu handeln, ſchließen kann. Man würde ſich ſehr übereilen, wenn man glaubte, daß wir vom Geſchlechte auf beſtimmte Arten losgeſchloſſen. Die Freyheit iſt nicht das Geſchlecht von dem Vermögen, eine gute, und dem Vermögen, eine böſe freye Handlung zu thun. Nein, dieſe beyde Vermögen ſind als weſentliche Beſtimmungen der Freyheit anzuſehen, welches nicht geſagt werden könnte, wenn es Arten der Freyheit wären: indem die Arten nur veränderliche Merkmale des Geſchlechts (modi generis) ſind. γ) Ich habe in dieſem meinem Beweiſe vorausgeſetzt, daß eine jede freye Handlung entweder gut oder böſe, was das Geſetz ſey, u. ſ. w. Welche Sätze von dem Verfaſſer unten in ihr gehöriges Licht geſetzt werden. Weswegen ich auch hier ohne Noth nicht habe weitläuftig ſeyn wollen. 3) Führet der Verfaſſer die Erklärung vom ſittlichen Zuſtande an, welche bey den Rechtsgelehrten gebräuchlich iſt. Dieſe pflegen den ſittlichen Zu-

ſtand durch eine Beſchaffenheit zu erklären, in Abſicht auf welche wir verſchiedene Rechte haben. Zu dem ſittlichen Zuſtande erfodern ſie alſo, aa) daß er eine Beſchaffenheit ſey. Es fragt ſich, was eine Beſchaffenheit ſey? Eine innere Beſtimmung kann entweder in einem Dinge an ſich betrachtet deutlich vorgeſtellet werden, oder nicht. Im erſten Falle heißt ſie eine Beſchaffenheit (qualitas), im andern eine Größe (quantitas). Die Beſchaffenheiten und Größen kommen alſo darin mit einander überein, daß ſie in einem Dinge an ſich betrachtet vorgeſtellet werden können. Darinne ſind ſie aber von einander unterſchieden, daß eine Beſchaffenheit in einem Dinge an ſich betrachtet, deutlich (diſtincte) eine Gröſſe aber nur undeutlich oder verworren (inſtincte ſ. confuſe) vorgeſtellt werden kann. Der Verſtand, die Tugend u. ſ. w. ſind Beſchaffenheiten des Menſchen: denn ſie können in dem Menſchen an ſich betrachtet deutlich vorgeſtellet werden. Hingegen kann die Größe des Verſtandes oder der Tugend nicht in dem Menſchen an ſich betrachtet, deutlich vorgeſtellt werden. Sollen wir uns dieſe deutlich vorſtellen: ſo müſſen wir eine dritte Sache, z. E. einen Masſtab zu Hülfe nehmen. Der Verfaſſer kommt mit uns überein, wenn er ſpricht, daß eine Beſchaffenheit (qualitas) eine ſolche innere Beſtimmung eines Dinges ſey, an welches durch bloße Worte gedacht werden kann, und daß eine Größe eine innere Beſtimmung eines Dinges ſey, welche nicht durch bloße Worte, ſondern im Verhältniß auf eine dritte Sache vorgeſtellt werden muß. Ich habe hier eine Beſchaffenheit ſo erkläret, wie ſie von den neuern Weltweiſen genommen wird. Es ſcheint aber nicht, daß die Rechtsgelehrten das Wort in einer

ſo engen Bedeutung nehmen. Ich bin der Meynung, daß ſie durch eine Beſchaffenheit eine jede Beſtimmung, welche keine Größe iſt, verſtehen. Sie rechnen alſo zu den Beſchaffenheiten (qualitatibus) nicht allein die innere Beſtimmungen, welche keine Größen ſind, ſondern auch die äuſſere Beſtimmungen oder Verhältniſſe eines Dings. Wenn ein Menſch ein Herr iſt: ſo ſprechen die römiſchen Rechtsgelehrten, daß er einen gewiſſen Zuſtand habe oder in einem gewiſſen Zuſtande ſich befinde, weil die Herrſchaft eine ſolche Beſchaffenheit (qualitas) des Menſchen iſt, in Abſicht auf welche ihm gewiſſe Rechte zukommen. Es iſt hieraus klar, daß ſie die Herrſchaft, welche eine äußere Beſtimmung des Menſchen iſt, eine Beſchaffenheit deſſelben nennen. bb) Nicht eine jede Beſchaffenheit macht einen ſinnlichen Zuſtand aus. Soll eine Beſchaffenheit einen ſittlichen Zuſtand geben: ſo muß ſie ſo beſchaffen ſeyn, das gewiſſe Rechte davon abhangen. Gelb und weiß zu ſeyn waren wohl auch bey den Römern Beſchaffenheiten: aber man legte keinem in der Abſicht einen Zuſtand bey, weil keine Rechte davon abhiengen. Hingegen Freygebohren, ein Bürger, ein Hausvater u. ſ. w. zu ſeyn, ſind ſolche Beſchaffenheiten, woron verſchiedene Rechte abhangen. Deswegen ſprechen die römiſchen Rechtsgelehrten, daß dieſe Leute einen Zuſtand haben. *)

*) Man ſehe Heineccii elementa Iur. Civil. Lib. I: Tit. III. §. 76. Bœhmeri introd. in Ius Digeſtorum Lib. I. Tit. V. de ſtatu hominum §. 1. ſequ. Gundling ad ff ſpricht: Status eſt locus moralis, in quo certam homines adipiſcuntur conditionem, ſecundum quam iis jus variat. Andere ſagen: Status

I. Anmerkung.

Hier wird angemerkt, daß die gegebene Erklärung vom Zuſtande, daß er ein Zuſammenbegriff der Rechte ſey, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, aus dem lege ult. ff. (Pandectarum) de cap. min. *) hergeleitet werden kann, woſelbſt von der dreyfachen diminutione capitis bey den Römern gehandelt wird. Um dieß deſto beſſer einzuſehen: ſo merke man, daß caput hier ſo viel bedeutet, als der bürgerliche Zuſtand, von welcher Benennung man den Grund beym Heineccio **) finden kann. Capitis diminutio iſt alſo die Beraubung des bürgerlichen Zuſtandes. ***). Der bür-

---

tus conditionem involvit, in quo homo vivit & vi cujus certis juribus fruitur. Cramer ſpricht: Status hominum in genere dicitur relatio hominum ad ſe invicem quoad jura ipſorum diverſa, diverſasque obligationes.

*) Iſt Lib. 4. Tit. 5. Pandect. de cap. minut. Leg. 11. ſ. ult. zu finden, wo es heißt: Capitis diminutionis tria genera ſunt, maxima, media, minima. Tria enim ſunt, quæ habemus, libertatem, civitatem, familiam. Igitur cum omnia hæc amittimus, hoc eſt, libertatem & civitatem & familiam, maximam eſſe capitis diminutionem: cum vero amittimus civitatem, libertatem retinemus, mediam eſſe capitis diminutionem: cum & libertas & civitas retinetur, familia tantum mutatur, minimam eſſe capitis diminutionem conſtat.

**) Siehe ſeine Antiquit. rom. Tit. XVI. de cap. dim. §. 2. ſeq. und ſeine elem. Jur. civil. h. t. §. 223. ſchol. coll. §. 76. lib. 1. tit. 3. de jure perſonar.

***) l. c. §. 224.

bürgerliche Zuſtand iſt dreyfach, α) der Zuſtand der Freyheit β) des Bürgerrechts und γ) des Familienrechts (ſtatus libertatis, civitatis & familiæ). Wer die Freyheit verlohre, erlitte capitis diminutionem maximam. Wer des Bürgerrechts beraubet wurde, erlitte capitis diminutionem mediam. Wer aber ſein Familienrecht verſcherzte, erlitte capitis diminutionem minimam. Capitis diminutionem maximam erlitten alle diejenigen, welche in die Knechtſchaft oder Sklaverey geſtürzet wurden, es mochte nun durch die Gefangenſchaft, oder als eine Strafe geſchehen. Capitis diminutionem mediam erlitten α) diejenigen, welche man von Waſſer und Feuer ausſchloß, (quibus aqua & igni interdictum.) β) deportati (exſules), γ) die Ueberläufer (transfugæ), δ) die für Feinde des gemeinen Weſens erkannt waren. Von dieſen muß man die relegatos ausſchließen, welche ihre Bürgerrechte behielten, als Ovidius. Capitis diminutionem minimam erlitten α) die Hausväter (homines ſui juris) welche rechtmäſſig an Kindes ſtatt aufgenommen wurden (arrogati): denn durch eine ſolche Aufnahme verlohren die Hausväter ihr voriges Familienrecht. β) Die Kinder der Hausväter, welche an Kindesſtatt aufgenommen wurden. γ) Die natürlichen Kinder bey den Römern (liberi naturales vel nothi i. e. e concubina ſuſcepti) wenn ſie als rechtmäſſige Kinder erkannt würden. Denn dieſe waren vor der Legitimation als ihre eigene Herren anzuſehen, kamen aber durch die Legitimation unter der väterlichen Gewalt zu ſtehen. *) Weil kein Sklave das römiſche Bürger-

oder

*) l. c. §. 225. 228.

oder Familienrecht haben konnte: ſo iſt offenbar, daß derjenige, ſo capitis diminutionem maximam erlitte, zu gleicher Zeit capitis diminutionem mediam und minimam bekame. Weil keiner als ein römiſcher Bürger das Familienrecht haben konnte: ſo erhellet, daß derjenige, ſo capitis diminutionem mediam bekam, zugleich capitis diminutionem minimam erlitte. Hieraus iſt klar, daß capitis diminutio maxima ſowohl mediam als minimam, und media minimam in ſich begreifet. Bey diminutione capitis maxima geſchahe die größte Veränderung des Zuſtands: denn hier büßte man Freyheit, Bürger- und Familienrecht auf einmal ein. Bey diminutione capitis minima geſchahe die kleinſte Veränderung: denn hier büßte man nichts mehr, als das Familienrecht ein. Capitis diminutio media hält alſo die Mittelſtraſſe. Man büßet hier weniger, als durch maximam, aber mehr, als durch minimam ein. Ich halte nicht dafür, daß man die Freyheit caput maximum, das Bürgerrecht caput medium und das Familienrecht caput minimum nennen kann: denn es iſt unſtreitig, daß das Bürgerrecht (ſtatus civitatis) größer, als die Freyheit (ſtatus libertatis,) und das Familienrecht (ſtatus familiæ) gröſſer, als das Bürgerrecht ſey. Wo die Freyheit iſt, da iſt nicht nothwendig das Bürger- und Familienrecht. Hingegen wo das Bürgerrecht iſt, da iſt auch die Freyheit, und wo das Familienrecht iſt, da iſt ſowohl die Freyheit, als das Bürgerrecht vorhanden. Man hätte deswegen mehr Urſache, das Familienrecht caput maximum, das Bürgerrecht caput medium und die Freyheit caput minimum zu nennen. Wenn es alſo heißt: Diminutio capitis maxima, media

und minima: ſo ſiehet ein jeder ein, daß maxima, media und minima nicht auf caput, ſondern auf die *diminutionem* capitis gehet. Dem ſey nun wie ihm wolle, ſo liegt am Tage, daß die Römer bey einer jeden capitis diminutione gewiſſe Rechte verloren. Caput begreift alſo nothwendig gewiſſe Rechte in ſich. Weil nun caput bey den Römern ſo viel, als der Zuſtand (ſtatus civilis ſ. ſtatus per eminentiam): ſo iſt offenbar, daß der Zuſtand bey den Römern weſentlich gewiſſe Rechte in ſich faſſe. Und kann man alſo hieraus den Schluß machen, daß der Zuſtand nach dem Sinne der römiſchen Rechtsgelehrten ein Zuſammenbegriff der Rechte ſey, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind.

II. Anmerkung.

1) Das Wort Recht (jus) hat ſehr viele verſchiedene Bedeutungen, welche der Verfaſſer unten §. 39 anführet. Hier nehmen wir das Recht für die Beſchaffenheit einer Perſon.

2) Daraus ſchließt der Verfaſſer, daß eine Perſon im juridiſchen Verſtande ein Menſch ſey, ſo einen gewiſſen Zuſtand hat. Denn wenn das Recht die Beſchaffenheit einer Perſon als einer Perſon iſt: ſo wird zu einer jeden Perſon ein Menſch, ſo gewiſſe Rechte hat, erfordert. Der Zuſammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, machen ſeinen Zuſtand aus. Folglich iſt eine Perſon ein Menſch, ſo einen gewiſſen Zuſtand hat. In ſo fern alſo ein Menſch nicht einen Zuſtand hat, in ſo fern iſt er nicht als eine

Per-

Perſon anzuſehen. Was nicht eine Perſon im juridiſchen Verſtande iſt, das nennt man in den römiſchen Rechten eine Sache, (rem ſignificatu juridico ſtrictiore). Ein Menſch alſo, in ſo fern er keinen Zuſtand hat, iſt als eine Sache im juridiſchen Verſtande anzuſehen. Den römiſchen Knechten ſtund man keine Rechte in dem gemeinen Weſen zu. Sie hatten in ſo fern keinen Zuſtand, und folglich waren ſie nicht im juridiſchen Verſtande als Perſonen, ſondern als Sachen anzuſehen. Weswegen auch die römiſchen Knechte von den Römern Sachen (res) genennt wurden. Es hat ſich mancher über die Römer luſtig gemacht, und noch mehrere haben wie Rohrſperlinge auf dieſelben geſchimpft, weil ſie ihre Knechte nicht für Perſonen, ſondern für Sachen gehalten. Allein, wenn man auf die Begriffe, welche die römiſchen Rechtsgelehrten mit dieſen Worten verknüpfen, Achtung giebt: ſo wird man darinne nichts unvernünftiges antreffen. Die römiſchen Knechte können aus einem verſchiedenen Geſichtspunkt betrachtet werden. Siehet man ſie auf der einen Seite an, in ſo fern ſie ſich auf das gemeine Weſen beziehen: ſo haben ſie keinen Zuſtand, und ſind als keine Perſonen, ſondern nur als Sachen anzuſehen. Erwäget man ſie aber auf der andern Seite, in ſo fern ſie Menſchen ſind: ſo haben ſie allerdings Rechte, es kommt ihnen ein natürlicher Zuſtand zu, und ſie können alſo als Perſonen angeſehen werden. Ja die Römer haben niemals geſagt, daß ihre Knechte nicht Menſchen wären, und daß man ſie nicht Perſonen im metaphyſiſchen Verſtande nennen könnte.

§. 10.

§. 10.

In dieſem Abſatze beweiſet der Verfaſſer, daß verſchiedene ſittliche Zuſtände möglich ſind. Und iſt dieſes leicht aus dem deutlichen Begriff des ſittlichen Zuſtandes zu beweiſen. Wir ſchließen ſo:

Eine jede Möglichkeit zu handeln, ſo beziehungsweiſe genommen wird (reſpective ſumta), kann verſchieden ſeyn.

Nun aber iſt das Recht eine Möglichkeit zu handeln, ſo ſich auf gewiſſe Dinge beziehet:

Folglich kann das Recht verſchieden ſeyn.

Der Oberſatz iſt offenbar: denn wenn die Möglichkeit zu handeln ſich auf gewiſſe Dinge beziehet: ſo kann es einem Subjekt in einer Abſicht möglich, in einer andern aber unmöglich zu handeln ſeyn, ja was einem Dinge möglich iſt, kann einem andern unmöglich ſeyn. Der Unterſatz iſt daher erweislich, weil das Recht ein Vermögen iſt §. 8. Die Rechte können alſo verſchieden ſeyn. Nicht allein die Rechte eines und deſſelben Subjekts, ſondern auch die Rechte in einem Subjekt können von den Rechten in einem andern Subjekt unterſchieden ſeyn. Die Rechte ſind ſittliche Vermögen, oder ſolche Vermögen, die uns durch die Geſetze zukommen. Weil nun nicht allein in einem Subjekt verſchiedene freye Beſtimmungen vorhanden ſeyn können, in Abſicht auf welche die Geſetze ihm verſchiedene Vermögen verſtatten, ſondern auch in verſchiedenen Subjekten verſchiedene freye Beſtimmungen ſeyn können,

in Abſicht auf welche die Geſetze ihnen verſchiedene Vermögen geben: ſo erhellet auch daher, daß nicht allein die Rechte eines Subjekts, ſondern auch die Rechte verſchiedener Subjekte von einander unterſchieden ſeyn können.

Wenn die Rechte verſchieden ſeyn können: ſo folget, daß auch die ſittlichen Zuſtände von einander unterſchieden ſeyn können:

Nun iſt das erſte wahr, daß die Rechte verſchieden ſeyn können:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß die ſittlichen Zuſtände von einander unterſchieden ſeyn können.

Die Folge des Oberſatzes iſt aus der Erklärung des ſittlichen Zuſtandes §. 9. erweislich. Der Unterſatz iſt aus dem vorhergehenden Schluſſe klar. Und wir müſſen alſo behaupten, daß verſchiedene ſittliche Zuſtände geſetzt werden können. In ſo fern ein Menſch einen gewiſſen ſittlichen Zuſtand hat, wird er eine Perſon genennt, §. 9, 11. Anm. Weil nun die ſittlichen Zuſtände verſchieden ſeyn können: ſo erhellet, daß ein Menſch verſchiedene Perſonen vorſtellen könne. In ſo fern ich in dieſem Zuſtande mich befinde, und dieſe Rechte habe: ſtelle ich eine gewiſſe Perſon vor. In ſo fern ich aber in einem andern Zuſtande mich befinde und andere Rechte habe, ſtelle ich eine andere Perſon vor. Ja hieraus iſt zugleich begreiflich, wie mehrere Menſchen eine Perſon (perſonam moralem) ausmachen können. Beyläufig iſt zu merken, daß das

Wort

Wort (perſona) eine Larve, deren man ſich in den Luſt-oder Trauerſpielen bedienet, eigentlich bedeutet.

Zuſatz.

Der ſittliche Zuſtand iſt ein Zuſammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind. §. 9. 1) Die Rechte kommen einem entweder abſolut nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zu oder nicht. Der Zuſammenbegriff der Rechte, die einem nothwendig unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zukommen, machen ſeinen beſtändigen ſittlichen Zuſtand aus. Der Zuſammenbegriff der Rechte, die einem Dinge nicht unter allen Umſtänden, zu allen Zeiten zukommen, heißt ſein veränderlicher ſittlicher Zuſtand. Z. E. Das Recht, mich vollkommen zu machen, gehöret zu meinem beſtändigen ſittlichen Zuſtande. Hingegen das Recht, ſo ich auf ein gewiſſes Haus habe, welches ich gekauft, gehöret zu meinem veränderlichen ſittlichen Zuſtande. 2) Die Rechte ſind entweder äußere oder innere Beſtimmungen eines Dings. Im erſten Falle geben ſie uns den äußern, im andern, den innern ſittlichen Zuſtand deſſelben. Die Herrſchaft über eine andere Perſon iſt ein Recht, ſo eine äußere Beſtimmung von mir iſt, und alſo gehöret ſie zu meinem äußern Zuſtande. Das Recht aber mich ſelbſt vollkommner zu machen, gehöret zu meinem innern Zuſtande. 3) Endlich ſind die Rechte entweder weſentliche Beſtimmungen oder nicht. Im erſten Falle machen ſie den weſentlichen, im andern aber den accidentellen oder zufälligen ſittli-

chen Zuſtand eines Dings aus. Das Recht, mich ſelbſt vollkommner zu machen, gehöret zu meinem weſentlichen Zuſtande. Das Recht aber auf ein Haus, die Herrſchaft, das Recht zu meinen Büchern u. ſ. w. gehöret zu meinem accidentellen oder zufälligen Zuſtande. 4) Der weſentliche ſittliche Zuſtand eines Dings iſt ein beſtändiger ſittlicher Zuſtand deſſelben, und umgekehrt. Der accidentelle ſittliche Zuſtand eines Dings iſt ein veränderlicher ſittlicher Zuſtand deſſelben und umgekehrt §. 3. Zuſ.

§. 11.

Nun wollen wir den ſittlichen Zuſtand durch den Begriff der Natur weiter beſtimmen. Wir wollen einen ſittlichen natürlichen Zuſtand, und deſſen verſchiedene Arten erklären. Dieſem zufolge müſſen wir uns erſt bemühen, den Begriff von der Natur feſt zu ſetzen 1) Wenn man die verſchiedene Bedeutung des Wortes Natur wiſſen will: ſo kann man außer den Anmerkungen des Verfaſſers zur Thomaſii Hiſtorie des Rechts der Natur Hombergs dubia jus naturæ und zwar das zweyte Hauptſtück mit Nutzen leſen. Der Verfaſſer führet in dieſem Abſatze drey Bedeutungen des Wortes Natur an, welche in der praktiſchen Weltweisheit am meiſten vorkommen. α) Bedeutet die Natur das Weſen (eſſentiam) oder den allgemeinen Begriff von einem Dinge (notionem rei). Man ſpricht: Die Natur eines Dreyecks erfodere drey Seiten, die einen Raum einſchließen; es ſey wider die Natur

tur deſſelben mehr als drey Winkel zu haben; es ſey wider die Natur des unendlichen Dinges, Verneinungen oder Unvollkommenheiten zu haben. In allen dieſen Redensarten verſtehet man durch die Natur das Weſen, oder den Begriff, ſo man von dieſen Dingen hat. β) Verſtehet man durch die Natur die Kraft eines Dinges, in ſo weit ſie durch das Weſen deſſelben beſtimmt wird. Die Kraft iſt alles dasjenige, wodurch etwas zu ſeiner Wirklichkeit kommen kann. Ich habe eine Kraft zu urtheilen, begehren und verabſcheuen, und ich kann auch den ſynthetiſchen Grund der Wirklichkeit der Urtheile, Begierden und Verabſcheuungen in mir enthalten, oder es iſt etwas in mir vorhanden, durch welches die Urtheile, Begierden und Verabſcheuungen zur Wirklichkeit gelangen können. Durch dieſe Kraft ſind verſchiedene Handlungen möglich. Wenn man nun macht, daß die Kraft alſo und nicht anders handelt, da ſie doch auch anders handeln könnte: ſo beſtimmt man dieſelbe (vis modificatur). Wenn ich z. E. in eine Flöte blaſe, und bringe einen Ton heraus; ſo wird meine Kraft durch die Luft in der Flöte beſtimmt oder modificiret. Dieſe macht es, daß meine Kraft hier nicht einen ſolchen Schall hervorbringen kann, als derjenige iſt, den ich hervorbringe, wenn ich in eine Trompete blaſe. Die Kraft wird alſo durch das Weſen eines Dinges beſtimmt, wenn aus dem Weſen deſſelben erkannt werden kann, warum die Kraft vielmehr ſo, als anders handelt. Die bewegende Kraft z. E. meines Körpers wird durch das Weſen deſſelben, durch ſeinen Bau beſtimmt, wenn aus dem Bau des Körpers erkannt werden kann, warum ſeine bewegende Kraft ſich vielmehr

ſo, als anders äußert. Wenn ich gehe: ſo handelt die bewegende Kraft meines Körpers, aber ſie wird durch den Bau deſſelben beſtimmt. Sie muß dieſem Bau gemäß handeln. Sie kann keine Handlung vornehmen, ſo ihm widerſpricht. Man kann nicht auf dem bloßen Kopfe gehen, ſich in die Naſe oder in den Ellbogen beißen. γ) Bedeutet die Natur denjenigen Zuſtand, in welchen wir durch die Geburt geſetzt werden. Z. E. die Kinder einer Sklavin werden durch die Geburt in einen ſolchen Zuſtand geſetzt, daß ſie Sklaven heißen, und deswegen ſpricht man, daß ſie von Natur Sklaven ſind. Ebenfalls heißt es, daß wir Menſchen von Natur Sünder ſind, und es wird dadurch weiter nichts verſtanden, als daß wir durch die Geburt ſchon mit der Sünde befleckt ſind. 2) **Natürlich** heißt dasjenige, was aus der Natur folget, oder deſſen hinreichender Grund in der Natur anzutreffen. Weil nun die Natur in einer dreyfachen Bedeutung genommen wird: ſo hat auch das natürliche einen dreyfachen Verſtand. α) nennt man natürlich, was aus dem Weſen folget. Z. E. daß der Menſch ein Vermögen hat, allgemeine deutliche Begriffe zu machen, den Zuſammenhang der Dinge aus allgemeinen Begriffen einzuſehen, oder daß der Menſch einen Verſtand und eine Vernunft hat, iſt ihm natürlich: denn es folgt aus dem Weſen des Menſchen oder aus einem weſentlichen Stück deſſelben, nämlich der vernünftigen Seele. Ebenfalls iſts natürlich, daß das unendliche Weſen keine Verneinungen hat: weil es aus dem Begriffe, ſo wir uns von dem unendlichen Weſen machen, oder aus ſeinem Weſen folgt, daß es alle mögliche Realitäten im höchſten Grade und folglich keine Verneinungen

beſitze.

beſitze. β) heißt eine jede Wirkung natürlich, welche die Kraft eines Dings hervorbringet, in ſo fern dieſe durch das Weſen deſſelben beſtimmt wird. Z. E. Der Seele iſts natürlich, daß einer nach und nach Sprachen lernet: denn dieſes läßt ſich aus der Kraft der Seele, in ſo fern ſie durch den organiſchen Körper beſtimmt wird, begreifen. γ) wird natürlich genennt, was einem von der Geburt an zukommt: als, die Sünde iſt uns natürlich. Daher ſpricht man von dem natürlichen Verderben. 3) Weil die Natur ein vieldeutiges Wort iſt, ſo iſt es vermöge der Geſetze der Vernunftlehre, die Pflicht eines Weltweiſen zu beſtimmen, in welcher Bedeutung das Wort von ihm genommen werden ſoll. Der Verfaſſer giebt deswegen zu erkennen, daß er in ſeinem Natur- und Völkerrechte durch die Natur das Weſen oder den allgemeinen Begriff einer Sache verſtehen will, und natürlich nennt Er alſo alles dasjenige, was aus dem Weſen oder dem Begriffe von einer Sache folgt. In dieſer Bedeutung iſt die Natur auch vom Ariſtoteles und andern Weltweiſen mehr genommen worden. Die zwo erſten Bedeutungen der Natur und des natürlichen könnte man ſchon mit einander verbinden. Der Prof. Baumgarten hat dieſes in ſeiner Metaphyſik gethan. Er erkläret erſt die Natur, wie ſie in einem endlichen Dinge anzutreffen, durch den Zuſammenbegriff der inneren Beſtimmungen eines Dings, welche den Grund von ſeinen Veränderungen in ſich enthalten. Er fügt aber zugleich eine allgemeinere Erklärung von der Natur überhaupt hinzu, die ſich auch auf die Natur Gottes ſchickt. Er ſpricht: Die Natur eines Dings überhaupt ſey der Zuſammenbegriff der inneren Beſtimmungen deſſelben,

welche den Grund von den Accidenzen, die in ihm anzutreffen, in ſich enthalten. Er erfordert alſo zur Natur eines Dinges a) ſeine weſentlichen Stücke, b) ſein Weſen c) ſeine Eigenſchaften, d) Vermögen (facultates) e) Fähigkeiten (receptivitates) und f) alle die Kräfte, welche ein Ding hat. Viele ſchwatzen ein langes und breites von der Natur, und wiſſen ſelbſt nicht, was ſie ſey. Ich bin aber verſichert, daß man jetzo im Stande ſeyn wird, ſich einen deutlichen und vollſtändigen Begriff davon zu machen, und haben wir zugleich den Zweifeln des Hombergs vollkommen Gnüge gethan, welcher dafür hält, daß man keinen deutlichen und ausführlichen Begriff von der Natur habe. *)

I. Zuſatz.

Hier kommt zweyerley vor. 1) Die Prädikate, welche einem Dinge natürlicher Weiſe zukommen, können in Unbedingte (abſoluta) und Bedingte (hypothetica) natürliche eingetheilet werden. Denn natürlich haben wir alles dasjenige genennt, was aus dem Weſen oder dem Begriff einer Sache fließt. Nun kann der Begriff einer Sache auf zweyerley Art betrachtet werden. Wir betrachten ihn entweder an ſich (abſolute) oder in ſo fern er durch Merkmale, die ihm zufälliger Weiſe zukommen, mehr

*) Siehe ſeine dubia I. N. Cap. II. §. 14. p. 17, 18. wo er zugleich von dem Nutzen dieſes Begriffs ſagt: Nobis tanti ſemper viſum fuit id ſcire, ut ſine eo nihil ſolide demonſtrari poſſe exiſtimemus. Natura adeo cognita et perſpecta nobis eſſe debet, ut certi ſimus, nos ab eius placitis non aberrare &c, conf. §. 15-17.

mehr beſtimmt wird. Was aus dem Weſen oder dem Begriffe einer Sache an ſich betrachtet folget, das iſt in Abſicht auf dieſelbe **unbedingt natürlich** (naturale abſolutum:) was aber aus dem Begriffe einer Sache erſt unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, fließt, das iſt ihr **bedingt natürlich** naturale hypotheticum). Z. E. daß Eheleute einander lieben ſollen, iſt in Abſicht auf die Ehe natürlich: denn es folgt aus dem Weſen der Ehe. Und weil es aus dem Weſen derſelben an ſich betrachtet fließt: ſo iſts unbedingt natürlich (naturale matrimonii abſolutum). Hingegen daß der Mann die Herrſchaft über die Frau hat, folgt nicht aus der Erklärung oder dem Begriffe der Ehe an ſich betrachtet, ſondern man muß auf verſchiedne zufällige Merkmale, durch welche die Ehe mehr beſtimmt worden, Achtung geben. Man muß die Ehe erſt unter gewiſſen Umſtänden betrachten, wenn man dieſes aus ihrem Weſen folgern will. Die Frau muß mit dem Manne ein Bündniß aufgerichtet haben, worinne ſie ihm die Herrſchaft zugeſtanden, wenn man aus dem bloßen Lichte der Vernunft einſehen will, daß der Mann über die Frau die Herrſchaft habe. Kurz: Es muß überhaupt etwas zur Ehe hinzukommen, was nicht aus ihrem Weſen an ſich betrachtet fließt, wenn man ſich die Herrſchaft des Mannes über die Frau vorſtellen will. Wenn etwas aus dem bloßen Weſen einer Sache an ſich betrachtet folget: ſo ſetzt es keine einzelne Handlungen (facta) voraus. Wenn es aber nicht aus dem bloßen Weſen, an ſich betrachtet, fließt: ſo ſetzt es gewiſſe einzelne Handlungen zum Grunde. Woraus begreiflich, daß das unbedingte natürliche (naturale abſolutum) keine ein-

zelne Handlungen voraus ſetzt, welches aber von dem bedingten natürlichen (naturali hypothetico) behauptet werden muß. Z. E. Daß der Ehemann verbunden ſey, Kinder zu zeugen, dieſes folgt auf die Art aus dem Begriffe der Ehe, daß es keine einzelne Handlungen der Ehegatten voraus ſetzt, welche zur Ehe hinzukommen ſollten. Hingegen daß der Mann die Herrſchaft über die Frau habe, daß folgt nicht aus dem Begriffe der Ehe, wenn man nicht gewiſſe einzelne Handlungen der Ehegatten zum Grunde legt. Man muß hier z. E. ein Bündniß zwiſchen ihnen vorausſetzen, welches zur Ehe hinzugekommen: ſonſt kann man nicht die Herrſchaft des Mannes über die Frau aus dem Weſen der Ehe folgern. Das iſt dem Golde natürlich, daß es ſich ſchmelzen läßt; und weil man hier keine einzelne Handlungen des Goldſchmieds voraus ſetzen darf, ſo iſts naturale abſolutum des Goldes. Daß es aber wirklich ſchmelzt, iſt naturale hypotheticum: weil hier ein factum des Goldſchmids vorausgeſetzt wird. Es iſt beyläufig zu merken, daß man alles dasjenige im Rechte der Natur abſolutum quid nennt, wo keine facta zum Grunde gelegt werden. Wo man aber facta zum Grunde legt, da nennt man es hypotheticum. 2) Die unbedingten natürlichen Prädikate (naturalia abſoluta) kommen einem Dinge abſolut nothwendig; die bedingten natürlichen Beſtimmungen (naturalia hypothetica) aber kommen ihm zufälliger Weiſe zu. Etwas kommt einem Dinge abſolut nothwendig zu, was, das Weſen deſſelben unverletzt, nicht weg ſeyn kann. Was aber, das Weſen unverletzt, weg ſeyn kann, kommt ihm zufälliger Weiſe zu. Daraus iſt leicht zu beweiſen, daß die

unbedingten natürlichen Prädikate einem Dinge abſolut nothwendig; die bedingten aber zufälliger Weiſe zukommen. Denn

α) Alles dasjenige, was nicht, das Weſen eines Dings unverletzt, weg ſeyn kann, kommt ihm abſolut nothwendig zu.

Nun aber können die unbedingten natürlichen Prädikate eines Dings nicht, das Weſen unverletzt, von ihm wegbleiben:

Folglich kommen die unbedingten natürlichen Prädikate dem Dinge abſolut nothwendig zu.

Der Oberſatz iſt offenbar. Der Unterſatz iſt daher erweislich, weil naturalia abſoluta aus dem Weſen eines Dings an ſich betrachtet folgen, oder hinreichend in dem bloßen Weſen gegründet ſind, und alſo können ſie, das Weſen unverletzt, nicht wegbleiben.

β) Alles was von einem Dinge, ſein Weſen unverletzt, wegbleiben kann, das kommt ihm zufälliger Weiſe zu.

Nun aber können die bedingten natürlichen Beſtimmungen von einem Dinge, ſein Weſen unverletzt, wegbleiben:

Folglich kommen die bedingten natürlichen Beſtimmungen einem Dinge zufälliger Weiſe zu.

Der Oberſatz iſt klar. Der Unterſatz iſt daher erweislich, weil naturalia hypothetica nicht

hinreichend durch das bloſe Weſen beſtimmt werden. Z. E. Ein Menſch hat einen Verſtand, ein endlicher Geiſt kann irren, iſt eingeſchränkt, GOtt iſt wirklich, ein Dreyeck hat 3 Winkel, dieſe Beſtimmungen ſind naturalia abſoluta. Folglich kommen ſie ihrem Subjekt abſolut nothwendig zu. Der Menſch hat abſolut nothwendig einen Verſtand. Die Möglichkeit zu irren kommt einen endlichen Geiſte abſolut nothwendig zu, u. ſ. w. Hingegen denken, ſchließen, begehren, wirklich zu ſeyn, ſind in Abſicht auf den Menſchen naturalia hypothetica. Folglich kommen ſie ihm auch nur zufälliger Weiſe zu.

II. Zuſatz.

1) Der Zuſtand iſt der Zuſammenbegriff der Beſtimmungen, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind. §. 2. Dieſe Beſtimmungen ſind entweder natürliche oder nicht. Der Zuſammenbegriff der natürlichen Beſtimmungen, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, macht ſeinen natürlichen Zuſtand aus. Der Zuſammenbegriff der nicht natürlichen Beſtimmungen, welche in einem Dinge anzutreffen, ſollte ſein äußerlicher natürlicher Zuſtand (Status præternaturalis ſeyn Von dieſen handelt der Verfaſſer in dieſem Zuſatze nicht. Folglich wollen wir auch mit ihm erſt bey dem 13 Abſatze davon handeln. Was alſo den natürlichen Zuſtand betrift: ſo kommen darinne natürliche Beſtimmungen vor. Dieſe folgen aus dem Weſen eines Dings entweder an ſich oder erſt unter gewißen Umſtänden betrachtet. Das heißt, ſie ſind entweder naturalia abſoluta oder hy-

hypothetica. Der Zuſammenbegriff von den unbedingten natürlichen Beſtimmungen eines Dings macht ſeinen unbedingten natürlichen Zuſtand (ſtatum naturalem abſolutum) aus. Der Zuſammenbegriff der bedingten natürlichen Beſtimmungen eines Dings iſt ein bedingter natürlicher Zuſtand (ſtatus naturalis hypotheticus). Z. E. ich bin verbunden, mein Leben zu erhalten, das gehöret zu meinem ſtatu naturali abſoluto, Daß ich aber verbunden bin, mein Verſprechen zu halten, das gehöret zu meinem ſtatu naturali hypothetico: denn dieſes letzte ſetzt ein gewißes factum voraus, aber nicht das erſte. 2) Wird bewieſen, daß der abſolute oder unbedingte natürliche Zuſtand weſentlich, der hypothetiſche aber oder bedingte zufällig ſey. Wir ſchließen ſo:

α) Was einem Dinge abſolut nothwendig zukommt, daß iſt ihm weſentlich.

Nun kommt der unbedingte natürliche Zuſtand einem Dinge abſolut nothwendig zu:

Folglich iſt der unbedingte natürliche Zuſtand dem Dinge weſentlich.

Der Oberſatz iſt aus der Metaphyſik klar.

Der Unterſatz iſt daher erweislich, weil die unbedingten natürlichen Beſtimmungen einem Dinge abſolut nothwendig zukommen. 1. Zuſ.

Ein jeder weſentlicher Zuſtand iſt ein beſtändiger oder unveränderlicher Zuſtand.

Nun

Nun iſt der unbedingte natürliche Zuſtand ein weſentlicher Zuſtand:

Folglich iſt er auch ein beſtändiger oder unveränderlicher Zuſtand.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 3, Zuſ. erweislich.

Der Unterſatz iſt aus dem vorhergehenden Schluße klar.

β) Wenn die bedingten natürlichen Beſtimmungen zufällig ſind: ſo folgt, daß der bedingte natürliche Zuſtand zufällig oder accidentel ſey.

Nun iſt das erſte wahr, daß die bedingten natürlichen Beſtimmungen zufällig ſind:

Folglich iſt auch das letzte wahr, daß der bedingte natürliche Zuſtand zufällig oder accidentel ſey.

Die Wahrheit des Unterſatzes erhellet aus dem 1 Zuſ. Die Folge des Oberſatzes iſt daher begreiflich, weil die bedingten natürlichen Beſtimmungen den bedingten natürlichen Zuſtand ausmachen.

Ein jeder zufälliger oder accidenteller Zuſtand iſt veränderlich.

Nun iſt ein jeder bedingter natürlicher Zuſtand zufällig oder accidentel:

Folglich iſt ein jeder bedingter natürlicher Zuſtand veränderlich.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 3. Zuſ. erweislich.

Der

Der Unterſatz iſt der Schlußſatz in dem nächſt-vorangehenden Schluße.

§. 12.

Nun beſtimmt der Verfaſſer den Begriff des natürlichen Zuſtandes durch den Begriff des menſchlichen Körpers, der menſchlichen Seele und des Menſchen. Dieſem zu Folge zeigt er 1) worinne die Natur des menſchlichen Körpers 2) der Seele und 3) des Menſchen beſtehe. 1) Die Natur oder das Weſen des menſchlichen Körpers beſtehet in dem beſtimmten Bau der Theile deſſelben, vermöge welches ein Theil die Bewegung des andern beſtimmen kann. Wovon man die Mechanik in der Metaphyſik des Verfaſſers, inſonderheit den 8ten Abſatz nachleſen kann. Das Weſen oder die Natur der Seele beſtehet in der Kraft, wodurch ſie willkührlich handeln und ſich etwas vorſtellen kann. Wovon in der Seelenlehre §. 9. ein mehreres geleſen werden kann. 3) Das Weſen oder die Natur des Menſchen beſtehet in der Vereinigung der Seele und des Körpers. Ich habe nur hierbey anzumerken, daß der Verfaſſer n. 2. das Weſen einer Seele überhaupt (eſſentiam genericam) und nicht das Weſen der menſchlichen Seele inſonderheit (eſſentiam animæ humanæ ſpecificam) erkläret habe. Wenn man alſo das Weſen eines organiſchen Körpers und das Weſen der Seele, ſo wie es von dem Verfaſſer überhaupt genommen iſt, zuſammen nimmt, und mit einander verbindet: ſo bekommt man nur das Weſen des Menſchen überhaupt (eſſentiam hominis generice conſideratam.) Wenn man aber das Weſen eines Menſchen als eines Menſchen inſonderheit haben will: ſo muß man nothwendig auf den artlichen Un-

Unterſchied (differentiam ſpecificam) des Menſchen ſehen, und alsdenn beſtehet das Weſen des Menſchen in der Vereinigung einer vernünftigen Seele mit einem beſtimmten organiſchen Körper.

Zuſatz.

Wenn man weis, worinne die Natur oder das Weſen des menſchlichen Körpers, der Seele und des Menſchen beſtehe: ſo iſt leicht daraus zu begreifen, was ſo wohl der unbedingte, als bedingte natürliche Zuſtand des Körpers, der Seele und des Menſchen ſey. 1) Der natürliche Zuſtand des menſchlichen Körpers iſt der Zuſammenbegriff der natürlichen Beſtimmungen, welche in dem menſchlichen Körper wirklich ſind, oder der Zuſammenbegriff der in ihm wirklichen Beſtimmungen, welche aus dem beſtimmten Bau ſeiner Theile erkannt werden können. Die natürlichen Beſtimmungen des menſchlichen Körpers ſind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbedingten, dieſe den bedingten natürlichen Zuſtand des menſchlichen Körpers aus. Z. E. Das Vermögen ſich auf eine beſtimmte Art zu bewegen, gehört zu dem unbedingten; die wirkliche Bewegung des Körpers aber zu ſeinem bedingten natürlichen Zuſtande. 2) Der natürliche Zuſtand der menſchlichen Seele iſt der Zuſammenbegriff der wirklichen natürlichen Beſtimmungen derſelben. Dieſe ſind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbedingten, dieſe den bedingten natürlichen Zuſtand der menſchlichen Seele aus. Z. E. Die Vernunft, die Freyheit, der Verſtand, das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. ſ. w. gehören zu ihrem unbedingten; die wirkli-

lichen allgemeine deutliche Begriffe aber und vernünftige Begierden zu ihrem bedingten natürlichen Zuſtande. 3) Der natürliche Zuſtand des Menſchen iſt der Zuſammenbegriff der wirklichen natürlichen Beſtimmungen deſſelben. Dieſe ſind ebenfalls entweder unbedingte oder bedingte. Jene geben uns den unbedingten, dieſe aber den bedingten natürlichen Zuſtand des Menſchen. Z. E. Das Vermögen natürlich zu ſprechen gehöret zu dem unbedingten, daß wirkliche vernünftige Sprechen aber zu dem bedingten natürlichen Zuſtande des Menſchen. (Siehe §. 11, Zuſ. 11.)

§. 13

Nachdem der Verfaſſer den natürlichen Zuſtand des Menſchen erkläret: ſo beſtimmt er dieſen Begriff mehr in dem 14 Abſatze durch den Begriff der Sittlichkeit. Weil nun der ſittliche Zuſtand Rechte oder Befugniße in ſich begreift §. 4, und die Verſchiedenheit der Rechte verſchiedene Arten des ſittlichen Zuſtands verurſacht, ſo müſſen wir erſt die verſchiedenen Arten der Rechte auseinander ſetzen. Das iſt auch von dem Verfaſſer in dieſem Abſatze geſchehen. Die Rechte, ſpricht er, welche die Menſchen haben, folgen entweder aus dem Weſen derſelben oder nicht. Im erſten Falle werden ſie natürliche im andern aber außernatürliche (præternaturalia ſ. adventitia) genennt. Das Recht z. E. mein Leben zu vertheidigen, und eine Stube zu beziehen, iſt mir natürlich. Alle die Rechte aber, welche in der willkührlichen bürgerlichen z. E römiſchen Geſetzen vorkommen, welche nicht in dem Rechte der Natur erwieſen werden können, ſind außernatürliche Rechte (jura præternaturalia ſ. adventitia).

Was

Was nun die natürlichen Rechte betrifft, die können entweder aus der Natur an ſich, oder unter gewißen Umſtänden betrachtet, erkannt werden. Wenn die natürlichen Rechte aus der Natur oder dem Weſen an ſich betrachtet, erkannt werden können: ſo werden ſie **unbedingte natürliche Rechte** (jura naturalia abſoluta) genennt. Z. E. Das Recht mein Leben zu vertheidigen, das Recht von einem jeden zu fodern, daß er mich nicht beleidige, das Recht meine Seele und meinen Körper vollkommener zu machen, das Recht neue Wahrheiten zu erfinden. Wenn die natürlichen Rechte nicht aus der Natur anders, als unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, erkannt werden können: ſo heißen ſie **bedingte natürliche Rechte** (jura naturalia hypothetica.) Z. E. Das Recht dasjenige, was einem in einem Bündniße verſprochen worden, zu fordern, das Recht eine Stube zubeziehen u. ſ. w. Dieſes iſt das erſte, was in dieſem Abſatze vorkommt. Zweytens wird bewieſen 1) daß alle Menſchen, in ſo fern ſie an ſich (abſolute) betrachtet werden, einerley unbedingte natürliche Rechte (eadem jura naturalia abſoluta) haben; 2) daß alle Menſchen, in ſo fern ſie ſich unter einerley Umſtänden befinden, einerley bedingte Rechte beſitzen. Das erſte beweiſen wir ſo:

Wenn alle Menſchen einerley Weſen oder Natur haben: ſo folgt, daß alle Menſchen einerley unbedingte natürliche Rechte haben.

Nun iſt das erſte wahr, daß alle Menſchen einerley Weſen haben:

Folg-

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß alle Menſchen einerley unbedingte natürliche Rechte haben.

Das erſte oder der Unterſatz iſt aus dem §. 11. klar. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil das Weſen der hinreichende Grund von den unbedingten natürlichen Rechten, und dieſe die Folgen deſſelben ſind. Denn wenn einerley hinreichender Grund vorhanden: ſo müßen auch einerley Folgen anzutreffen ſeyn. Weil alſo in allen Menſchen einerley Weſen: ſo müſſen auch in allen Menſchen einerley unbedingte natürliche Rechte vorhanden ſeyn. Das zweyte wird ſo bewieſen:

Wenn aus der Natur aller Menſchen unter einerley Umſtänden betrachtet einerley erfolgen muß: ſo iſt offenbar, daß alle Menſchen, welche unter einerley Umſtänden betrachtet werden, einerley bedingte natürliche Rechte haben.

Nun iſt das erſte wahr:
Folglich auch das letzte.

Das erſte, daß aus der Natur aller Menſchen unter einerley Umſtänden einerley erfolgen muß, iſt daher erweislich, weil einerley erfolgen muß, wo einerley Grund vorhanden (poſita eadem ratione ſufficiente, ponitur idem ſufficienter rationatum). Die Folge des Oberſatzes iſt aus der Erklärung der bedingten natürlichen Rechte klar. Dieſe Beweiſe kann man auch um mehrerer Deutlichkeit willen auf folgende Art führen: Man nehme an, daß die menſchliche Natur A, die Rechte aber, die

ihm zukommen, B ſind. Man nehme ferner an, daß in A der hinreichende Grund von B anzutreffen. So bald alſo A geſetzt wird, muß auch B geſetzt werden. Met. §. 30. Nun iſt aber A in allen Menſchen anzutreffen §. 12: Folglich muß auch B in allen Menſchen vorhanden ſeyn. Folglich haben alle Menſchen einerley Rechte. Dieſe ſind in der Natur entweder in Abſicht auf ihre Wirklichkeit hinreichend gegründet, oder nur in Abſicht auf ihre Möglichkeit. Die erſten ſind die unbedingten, die andern die bedingten natürlichen Rechte. In ſo ferne die Rechte in der Natur hinreichend gegründet ſind, in ſo fern kommen ſie allen Menſchen zu. Folglich kommen alle unbedingten natürlichen Rechte in Abſicht auf ihre Wirklichkeit, und alle bedingten natürlichen Rechte in Abſicht auf ihre Möglichkeit allen Menſchen ohne Unterſchied zu. Was aber die bedingten natürlichen Rechte betrift, ſo ſind dieſe nicht in Abſicht auf ihre Wirklichkeit in der menſchlichen Natur hinreichend gegründet. Und alſo kann man nicht ſo ſchließen, daß alle Menſchen ſchlechthin einerley bedingte natürliche Rechte haben, wenn dieſe als wirklich betrachtet werden. Die bedingten natürlichen Rechte ſetzen gewiſſe einzelne Handlungen, gewiſſe Umſtände, voraus. Und alſo haben nur alle diejenigen Menſchen einerley bedingte Rechte, welche ſich in einerley Umſtänden befinden, oder bey welchen einerley einzelne Handlungen vorausgeſetzt werden. Das Recht, ſeine Seele vollkommner zu machen, iſt ein unbedingtes natürliches Recht, und folglich kommt es allen Menſchen ohne Unterſchied zu. Hingegen das Recht eine Stube zu beziehen, iſt ein bedingtes natürliches Recht, und alſo kommt es nur allen denjenigen Menſchen zu,

bey welchen die Bedingung anzutreffen, wovon es abhängt. Alle diejenigen haben z. E. das Recht eine Stube zu beziehen, welche mit dem Wirthe ein Bündniß aufgerichtet haben, worinne ihnen ſolches Recht zugeſtanden worden.

§. 14.

Nun ſind wir 1) im Stande, den ſittlichen natürlichen Zuſtand, ſowohl den unbedingten, als den bedingten zu erklären. Der ſittliche Zuſtand iſt der Zuſammenbegriff der Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind. §. 9. Dieſe Rechte ſind entweder natürliche oder außernatürliche §. 13. Im erſten Falle kommt der **ſittliche natürliche**, im Zweyten, der **ſittliche außernatürliche Zuſtand** heraus. Der ſittliche natürliche Zuſtand iſt der Zuſammenbegriff der natürlichen Rechte, welche in einem Dinge wirklich vorhanden ſind. Die natürlichen Rechte ſind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den **ſittlichen unbedingten**, dieſe aber den **ſittlichen bedingten natürlichen Zuſtand** aus. Der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand wird ſonſt der **ſittliche bloß natürliche Zuſtand** (ſtatus moralis mere naturalis) ſowohl, als auch der **angebohrne Zuſtand** (ſtatus connatus) und ſchlechthin der **natürliche Zuſtand** genennt. 2) Wird erwieſen, α) daß alle Menſchen an ſich betrachtet in einerley ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtande ſich befinden, und β) daß alle Menſchen, unter einerley Bedingungen betrachtet, einerley ſittlichen bedingten natürlichen Zuſtand haben. Das erſte erweiſen wir ſo:

α) Wenn alle Menſchen an ſich betrachtet einerley unbedingte natürliche Rechte beſitzen: ſo folgt, daß alle Menſchen, an ſich betrachtet, einerley ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtand haben.

Nun iſt das erſte wahr, daß alle Menſchen, an ſich betrachtet, einerley unbedingte natürliche Rechte beſitzen:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß alle Menſchen, an ſich betrachtet, einerley ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtand haben.

Das erſte iſt aus dem §. 13. klar. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil die unbedingten natürlichen Rechte den ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtand ausmachen. Das zweyte wird auf folgende Art bewieſen:

β) Wenn alle Menſchen, unter einerley Bedingung betrachtet, einerley bedingte natürliche Rechte haben: ſo folgt, daß alle Menſchen, unter einerley Bedingung betrachtet, ſich in einerley ſittlichen bedingten natürlichem Zuſtande befinden.

Nun iſt das erſte wahr, daß alle Menſchen unter einerley Bedingung betrachtet, einerley bedingte natürliche Rechte beſitzen:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß alle Menſchen, unter einerley Bedingung betrach-

trachtet, einerley ſittlichen bedingten natürlichen Zuſtand haben.

Das erſte iſt aus dem §. 13. klar. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil die bedingten natürlichen Rechte den ſittlichen bedingten natürlichen Zuſtand ausmachen. 3) Wird bemerkt, daß der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand α) ein **Zuſtand der Gleichheit** und β) ein **Zuſtand der natürlichen Freyheit** genennt wird. α) Was den erſten Ausdruck betrift, daß der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Gleichheit ſey, ſolches können wir auf folgende Art beweiſen:

Wenn alle Menſchen in dem ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtande vollkommen einerley Rechte haben: ſo folgt, daß alle Menſchen, in dieſem Zuſtande betrachtet, einander gleich ſind.

Nun iſt das erſte wahr, daß alle Menſchen in dem ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtande vollkommen einerley Rechte haben:

Folglich iſt auch das letzte wahr, daß alle Menſchen in dem ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtande einander gleich ſind.

Das erſte iſt aus der Erklärung des ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtandes klar. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil, wenn die Menſchen in Abſicht auf diejenigen Stücke, welche den blos natürlichen Zuſtand ausmachen,

gar nicht unterſchieden ſind: ſo haben ſie in dieſem Zuſtande betrachtet nicht allein vollkommen einerley Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, ſondern auch vollkommen einerley Größe. Folglich ſind ſie in dem bloß natürlichen Zuſtande betrachtet, einander nicht allein vollkommen ähnlich (totaliter ſimiles,) ſondern auch vollkommen gleich (totaliter æquales). Und erhellet alſo, daß **der bloß natürliche Zuſtand** mit allem Grunde ein Zuſtand der Gleichheit, ja **ein Zuſtand einer vollkommnen Gleichheit** (ſtatus æqualitatis totalis) genennt werden kann. Man wird aus demjenigen, was ich beygebracht habe, zugleich einſehen, daß der blos natürliche Zuſtand auch **ein Zuſtand einer vollkommnen Aehnlichkeit** (ſtatus perfectæ ſ. totalis ſimilitudinis) heißen kann. Und wenn man dasjenige, was vollkommen ähnlich und gleich iſt, vollkommen kongruent (totaliter congruens) nennt: ſo iſt offenbar, daß der blos natürliche Zuſtand **ein Zuſtand einer vollkommenen Kongruenz** (ſtatus perfectæ ſ. totalis congruentiæ) ſey (*), hiebey wollen wir, um mehrerer Deutlichkeit willen Folgendes anmerken: aa) Wir widerſprechen hier denjenigen nicht, welche behaupten, daß es nicht zwey außer einander befindliche Dinge gebe, welche vollkommen einerley, vollkommen gleich, vollkommen ähnlich, oder vollkommen kongruent wären. Denn dieſe Weltweiſen, wenn ſie geſcheid ſind, ſo betrachten ſie die Dinge nicht in einer Abſonderung (abſtractione). Wir behaupten aber, daß die Menſchen in einer gewiſſen Abſonderung vollkommen ähnlich, gleich und kongruent ſind. Wir betrach-

(*) Siehe Baumgartens Metaphyſik. §. 40. und §. 267.

trachten die Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande als Menſchen. Wir ſehen nur auf ihr Weſen, weſentliche Stücke, und was daraus nothwendig folget. Wir bekümmern uns gar nicht um ihre innere veränderlichen Merkmale und äußere Beſtimmungen oder Verhältniſſe. Wir geben alſo gerne zu, daß die Menſchen, welche ſich in dem blos natürlichen Zuſtande befinden, in Abſicht auf ihre innere und äußere veränderliche Merkmale verſchieden ſeyn können. Einer kann einen größern Verſtand haben, als der andere. Einer kann geſcheider, gelehrter, frömmer, ſtärker, reicher ſeyn, als der andere. Aber in ſo fern ſind ſie nicht in dem bloß natürlichen Zuſtande: denn hier werden dieſe Beſtimmungen gar nicht in Erwägung gezogen. Es iſt hieraus klar, daß die Leute keinen rechten Begriff von dem bloß natürlichen Zuſtande haben, welche die Einwendung wider die Gleichheit des bloß natürlichen Zuſtandes machen, daß ein Menſch von Natur geſcheider ſeyn kann, als der andere. bb) Wir verſtehen durch die Gleichheit der Menſchen in dem blos natürlichen Zuſtande nicht die Einerleyheit der Größe der phyſiſchen, ſondern der ſittlichen Beſchaffenheiten oder der Rechte derſelben, das iſt, wir behaupten nicht, daß alle Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande einerley phyſiſche (quantum phyſicum) ſondern vielmehr einerley ſittliche Größe (quantum morale) haben, welche aus einerley Anzahl und Größe ihrer Rechte in dieſem Zuſtande entſpringt. cc) Hieraus muß man den Hobbes erklären, wenn er ſpricht, daß in dem bloß natürlichen Zuſtande alle Meſchen auf alle Dinge ein Recht hätten (jus omnium in omnia.) Denn dieſes kann nicht in einem andern Verſtande zuge-

zugegeben werden, als daß alle Menſchen in dieſem Zuſtande vollkommen einerley Rechte haben. dd) Man kann den blos natürlichen Zuſtand mit dem akademiſchen Leben vergleichen. Es wird keiner behaupten, daß die ſtudierende Jugend auf der hohen Schule ſich in dem bloß natürlichen Zuſtande befinde, aber man trift doch eine ſehr große Aehnlichkeit zwiſchen dem akademiſchen Leben und dem blos natürlichen Zuſtande an, indem die Studenten auf der hohen Schule als gleiche betrachtet werden. So bald einer ſich vor dem andern etwas heraus nimmt: ſo hat er gleich Verdrießlichkeiten zu befürchten. Große Herrn und Fürſten, die nicht von einander abhangen, befinden ſich zwar nicht in dem blos natürlichen Zuſtande, aber ihr Zuſtand hat doch mit demſelben eine große Aehnlichkeit, indem ſie in einem Zuſtande der Gleichheit leben. Wie der König von Dänemark, Friederich der Vierte, der König in Pohlen, Auguſtus und der König von Preußen in Berlin beyſammen waren, ſo ſaßen ſie wechſelsweiſe oben an am Tiſche, um ihre Gleichheit zu erkennen zu geben. Es wird von einem franzöſiſchen Abgeſandten erzählet, daß er dem ſpaniſchen vorfahren wollen. Dieſer ließ ihm die Stränge entzwey ſchneiden, und fuhr voran. Der König Ludwig der Vierzehnte nahm ſolches ſehr übel auf, und wollte deßwegen mit den Spaniern Krieg anfangen. Der König von Spanien aber, um den König in Frankreich zu befriedigen, ließ durch ſeinen Abgeſandten ihm ſagen, daß ſein Abgeſandter dieſes vor ſich gethan, und wo ins Künftige der franzöſiſche Abgeſandte wäre, da ſollte ſeiner nicht hinkommen. Petrus Puteanus hat auch in ſeiner Abhandlung des droits du Roi

zeigen

zeigen wollen, daß die Franzoſen niemals den Spaniern gewichen. Wie Guſtav Adolph mit dem König in Frankreich ein Bündniß machte: ſo ſtritte man lange wegen des Alterthums, aber vergebens. Keiner wollte dem andern weichen. Daher in der Abſchrift, ſo der König in Schweden bekommen, der König von Frankreich oben an ſtunde, und in der Abſchrift, ſo der König von Frankreich bekam, ſtund der König von Schweden oben an. Leibniz, welcher unter dem Namen Fürſtenerius eine Abhandlung de Suprematu geſchrieben, zeigt, daß große Herrn keinen Vorzug haben, doch aber den ſelben ſuchen, und indem andere ſolches gelitten, hätten ſie daraus eine ſtillſchweigende Genehmhaltung geſchloſſen. Siehe Gundlings I. N. & G. C. V. §. XXXI. Man beſchuldiget den Prof. Köhler, daß er in ſeinem Naturrecht (*) nicht richtig geſchloſſen, da er hat beweiſen wollen, daß der blos natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Gleichheit wäre. Man ſpricht, er ſchließe ſo:

Wenn man in dem blos natürlichen Zuſtande gar nicht auf die Größe der Menſchen ſiehet: ſo folgt, daß ſie in dieſem Zuſtande einander gleich ſind.

Nun iſt das erſte, folglich auch das letzte wahr.

(*) Siehe ſeine Exercitat I. N. §. 890., wo es heißt: In hominibus, in ſtatu naturali viventibus, eorum quantum non attenditur, §. 892. ſpricht er: Identitas quantitatis duarum rerum æqualitas, diverſitas illius dicitur inæqualitas. §. 893. Status hominum naturalis non eſt ſtatus inæqualitatis (§. 90. 891. 892.)

Das erſte behauptet er §. 90, 91. Und darinn irret er: denn man ſieht allerdings in dem blos natürlichen Zuſtande auf die Größe der Menſchen; nur denkt man nicht an das größere und kleinere. Man ſtellt ſich nicht den Unterſchied ihrer Größe vor. Die Folge im Oberſatze iſt auch unrichtig: indem man nicht aus der Erklärung der Gleichheit ſchließen kann, daß Dinge gleich wären, denen man gar keine Größe beylegt. Allein ſo ſchließt der Prof. Köhler nicht. Er ſchließt vielmehr ſo:

Wenn man gar nicht auf die Größe der Menſchen in dem blos natürlichen Zuſtande ſiehet: ſo folgt, daß man ſie in dieſem Zuſtande nicht ungleich (inæquales) nennen kann.

Nun iſt das erſte, folglich auch das letzte, wahr.

In dieſem Schluße iſt die Folge des Oberſatzes vollkommen richtig: denn wo gar keine Größe vorhanden, da kann ich ein Ding weder ungleich, noch gleich nennen. Hätte er aber aus dieſem Schluße unmittelbar gefolgert, daß die Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande einander gleich wären: ſo hätte er falſch geſchloſſen. Und ſo ſchließen in der That alle diejenigen, welche behaupten, daß er daher beweiſet, daß alle Menſchen in dem blos natürlichen Zuſtande einander gleich: weil ihnen in dieſem Zuſtande keine Größe beygelegt wird. Denn er ſpricht: daß keine Ungleichheit hier ſtatt finde. Schließt man nun nicht hieraus: folglich behauptet er, daß eine Gleichheit in dieſem Zuſtande vorhanden? Man ſchließt alſo auf folgende Art: Wo keine Ungleichheit, da muß eine Gleichheit

heit ſeyn: Aber wer weis nicht, daß es wider die Vernunftlehre iſt, ſo zu ſchließen. Wenn man von der Abweſenheit der Ungleichheit auf die Gleichheit ſchließen will, ſo muß man ſprechen: Wo mehrere Dinge eine Größe haben, da iſt entweder eine Gleichheit oder Ungleichheit anzutreffen. Iſt alſo keine Ungleichheit da, wo mehrere Dinge eine Größe haben: ſo muß nothwendig eine Gleichheit vorhanden ſeyn. Es fragt ſich, wie beweiſet er alſo, daß die Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande einander gleich ſind? In dem §. 894. ſpricht er, daß man allen Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande einerley Größe andichtet, und daß man alſo durch eine Erdichtung (per fictionem) den bloß natürlichen Zuſtand für einen Zuſtand der Gleichheit hielte. Dieſe Art aber zu beweiſen taugt nicht viel. Weil er aber einmal §. 890. 891. allen Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande alle Größe abgeſprochen: ſo hat er nun nicht anders, als durch eine Erdichtung beweiſen können, daß alle Menſchen in dieſem Zuſtande einander gleich wären. Sein Irrthum beſtehet alſo darinn, daß er allen Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande alle Größe abgeſprochen und deswegen Erdichtungen macht, wo es nicht nöthig iſt. Der bloß natürliche Zuſtand wird durch eine Abſonderung (per abſtractionem) und nicht durch eine Erdichtung als ein Zuſtand der Gleichheit angeſehen. Warum braucht man denn zu erdichten, ſo lange man die Wahrheit ſprechen kann? β) Heißts beym Herrn Verfaſſer, daß der bloß natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Freyheit ſey. Dieſes beweiſen wir ſo:

Wenn der bloß natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Gleichheit iſt: ſo folgt, daß man in dieſem

Zu-

Zuſtande unter denen Menſchen keinen Oberherrn habe.

Nun iſt das erſte wahr, daß der blos natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Gleichheit ſey:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß man in dem bloß natürlichen Zuſtand unter den Menſchen keinen Oberherrn habe.

Das erſte iſt aus der lit. α) klar. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil der Oberherr mehrere Rechte, als andere Leute, hat, und alſo ſeine ſittliche Größe die Größe der andern übertrift und folglich eine Ungleichheit einführet:

Wo kein Oberherr iſt, da findet keine Regierung (imperium) ſtatt.

Nun aber iſt in dem bloß natürlichen Zuſtande kein Oberherr vorhanden:

Folglich findet in dieſem Zuſtande keine Regierung ſtatt.

Der Oberſatz iſt aus den Erklärungen eines Oberherrn und der Regierung klar. Wir halten es hier in dem Vorberichte nicht für nöthig, dieſe Begriffe weitläuftig zu zergliedern, beſonders weil ſie unten vorkommen. Der Unterſatz iſt aus dem vorhergehenden Schluße erweislich.

Wo keine Regierung ſtatt findet, da iſt eine Freyheit von der Unterwerfung vorhanden.

Nun

Nun aber findet in dem bloß natürlichen Zuſtande keine Regierung ſtatt:

Folglich iſt in demſelben eine Freyheit von der Unterwerfung vorhanden.

Der Oberſatz iſt aus den Erklärungen der Regierung und der Freyheit von der Unterwerfung erweislich. Der Unterſatz iſt im vorhergehenden Schluße bewieſen. Die Freyheit von der Unterwerfung (libertas a ſubiectione) wird im Rechte der Natur ſchlechthin eine Freyheit genennt. Und alſo ſiehet man die Wahrheit des Satzes ein, welchen der Verfaſſer behauptet, daß der bloß natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Freyheit ſey. Man nennt auch dieſe Freyheit von der Unterwerfung, welche den Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande zukommt, eine *natürliche Freyheit*. Sie heißt auch eine *äuſſere Freyheit in Anſehung der Regierung* (libertas externa, reſpectu imperii). Weil den Menſchen in dieſem Zuſtande eine Freyheit von der Unterwerfung zukommt, ſpricht Gundling, daß alle Menſchen, welche in dem bloß natürlichen Zuſtande leben, eine gemeinſchaftliche Regierung (commune imperium) führen. Weil aber hier gar keine Regierung einem Menſchen zukommt: ſo erhellet leichtlich, daß dieſer Ausdruck nur ſo zu verſtehen, daß kein *Menſch* in dieſem Zuſtande dem andern etwas zu befehlen hat. Wenn wir behaupten, daß der bloß natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Freyheit ſey: ſo behaupten wir aa) nicht, daß die *Menſchen* in dieſem Zuſtande von aller Unterwerfung überhaupt frey wären. Nein, alle endliche Geiſter ſind Unterthanen des höchſten *Welt*-

monarchen, und kein vernünftiger Geiſt, der nicht wider ſeine Glückſeligkeit handelt, verlanget von dieſer Unterwerfung befreyet zu werden. In dem bloß natürlichen Zuſtand betrachtet man nur die Menſchen in Abſicht auf einander, und alsdenn heißts, daß keiner dem andern unterworfen ſey. bb) Behaupten wir auch nicht, daß es einem Menſchen in dieſem Zuſtande erlaubet wäre, allen Laſtern Thor und Thüre aufzuſperren, zu ſtehlen, huren, rauben, morden. Keinesweges. Wir machen vielmehr zwiſchen dem Zuſtande der natürlichen Freyheit, und einer unbändigen Frechheit (ſtatu licentiæ ſignificatu ſtrictiore) einen Unterſchied. Der bloß natürliche Zuſtand giebt keinem die Befugniß als ein zügelloſes Rindvieh zu leben, ſeinen Nächſten zu beleidigen und Zerrüttungen anzurichten. Wir geben gerne zu, daß die Menſchen wegen ihres natürlichen Verderbens in dieſem Zuſtande ſchlecht Haus halten und die natürlichen Geſetze übertreten würden, aber das Weſen des natürlichen Zuſtandes bringt nicht dieſes mit ſich. Es fließt nicht aus dem bloß natürlichen Zuſtande, an ſich betrachtet, oder nothwendig, ſondern nur zufälliger Weiſe (per accidens). Man ſiehet alſo ein, wie man den berühmten Hobbes erklären muß, wenn er den natürlichen Zuſtand auf einer ſo ſchlimmen Seite darſtellet, und ihn einen allgemeinen Krieg (bellum omnium contra omnes) nennet. Es giebt einige, welche den Satz, daß der bloß natürliche Zuſtand ein Zuſtand der Freyheit wäre, ſchlechthin umkehren und ſagen wollen, daß auch ein jeder Zuſtand der Freyheit ein bloß natürlicher Zuſtand wäre. Sie führen groſſe Herren z. E. an, von welchen ſie ſagen, daß ſie in dem bloß natürli-

chen Zuſtand ſich befinden, weil ſie in dem Zuſtand der Freyheit leben. Aber dieſes iſt erweislich falſch. Ich ſchließe ſo:

Wenn der geſellſchaftliche Zuſtand (ſtatus socialis) ein Zuſtand der Freyheit ſeyn kann: ſo folgt, daß nicht ein jeder Zuſtand der Freyheit ein bloß natürlicher Zuſtand ſey.

Nun iſt das erſte wahr:

Folglich auch das letzte.

Wenn wir unten den Begriff vom geſellſchaftlichen Zuſtande werden aus einander geſetzt haben: wird gleich die Wahrheit des Unterſatzes in dieſem Schluſſe erhellen. Und wer ſiehet nicht ein, daß mehrere Perſonen in einer Geſellſchaft mit einander leben können, die einander gleich und alſo nicht unterworfen ſind, und folglich in dem Zuſtande der Freyheit ſich befinden. Man braucht nur, um davon überzeuget zu werden, auf groſſe Fürſten zu ſehen, die keinen Menſchen unterwürfig, und doch dabey die geſellſchaftliche Pflichten der Völker zu beobachten verbunden ſind, und folglich in einem geſellſchaftlichen Zuſtande und zugleich in einem Zuſtande der Freyheit leben. Die Folge des Oberſatzes iſt daher erweislich, weil der geſellſchaftliche Zuſtand ein bedingter Zuſtand (ſtatus hypotheticus) und alſo nicht ein bloß natürlicher oder unbedingter natürlicher Zuſtand (ſtatus mere naturalis ſ. ſtatus naturalis abſolutus) iſt. Alſo iſts zwar eine ewige Wahrheit, daß ein jeder blos natürlicher Zuſtand ein Zuſtand der Freyheit ſey. Aber man kann den Satz nicht allgemein (univerſaliter);

ſon-

ſondern nur beſonders (particulariter) umkehren und ſagen: Einiger Zuſtand der Freyheit (quidam ſtatus libertatis) iſt ein bloß natürlicher Zuſtand. Hobbes irret alſo, welcher nicht allein, wie der Verfaſſer anmerkt, den blos natürlichen Zuſtand einen Zuſtand der Freyheit nennt, ſondern auch behauptet, daß ein jeder Zuſtand der Freyheit der bloß natürliche Zuſtand wäre. Der Verfaſſer führet bey den Worten (Zuſtand der natürlichen Freyheit) eine Stelle aus dem Corpore iuris an. Die Stelle wird auf folgende Art angezogen: l. L. 32. de R. I. Der erſte Buchſtab I. ſollte anzeigen, daß die Stelle in den Inſtitutionibus Iuſtin. zu finden. Die letzten Worte de R. I. ſollten den Titul in den Inſtitutionibus anzeigen, den man aufſchlagen müßte, und L. 32. zeigen, das wievielſte Geſetz an, ſo es in dem Titul wäre. In den Inſtitutionibus aber des Kaiſers Juſtinianus iſt kein Titel zu finden, der ſich ſo anfängt: de R. I. Der Tit. II. Lib. II. de Rebus corporal. &. Incorporal. kann es nicht ſeyn: denn 1) hat er nur drey leges, 2) handelt er gar nicht von dieſer Materie und 3) pflegt er niemals ſo angeführet zu werden: de R. I. Ich vermuthe alſo, daß es ein Druckfehler ſey, und wird der Verfaſſer ohne allen Zweifel l. 32. ff. de Regula Iuris ſ. diverſis regulis iuris, oder welches einerley iſt, Lib. L. Pandectarum ſ. Digeſtorum, Tit. XVI. de diverſis Regulis Iuris, Legem 32. verſtehen, woſelbſt Ulpianus ſpricht: Quod attinet ad ius Civile, ſervi pro nullis habentur, non tamen & iure naturali: quia *quod ad jus naturale attinet, omnes homines aequales ſunt.* Beyläufig kann man merken, daß bewieſen werden muß, daß ein Zuſtand ein Zuſtand der Ungleichheit und Un-

Unterwerfung (ſtatus inæqualitatis & ſubiectionis) ſey. Dieſes wird auf folgende Art erhellen:

Was einzelne Handlungen (facta) zum Grunde hat, das muß bewieſen werden.

Nun aber hat der Zuſtand der Ungleichheit und Unterwerfung einzelne Handlungen (facta) zum Grunde:

Folglich muß der Zuſtand der Ungleichheit und Unterwerfung bewieſen werden.

Der Oberſatz iſt aus der Dialektik (Dialectica ſ. Logica probabilium) des Verfaſſers erweislich. Der Unterſatz iſt daher klar, weil der Zuſtand der Ungleichheit und Unterwerfung ein bedingter Zuſtand (ſtatus hypotheticus) iſt §. 11. Cor. 2. Hieraus ſiehet man mit leichter Mühe ein, daß, wenn man keine Gewißheit hat, ob ein Zuſtand ein Zuſtand der Gleichheit und natürlichen Freyheit oder ein Zuſtand der Ungleichheit und Unterwerfung ſey, man alsdenn muthmaſſen muß, daß es ein Zuſtand der Gleichheit und natürlichen Freyheit ſey. Man vergleiche hiermit l. 24. ff. de manumiſſ. ſ. Lib. XL, Pand. Tit. 1. de manumiſſionibus, legem 24. woſelbſt Hermogenianus ſpricht: Lege Iunia Patronia, ſi diſſonantes pares iudicum exſiſtant ſententiæ, *pro libertate pronunciari* iuſſum. Sed et *ſi* teſtes non diſpari numero *tam pro libertate, quam contra libertatem dixerint, pro libertate pronunciandum* eſſe, ſæpe conſtitutum eſt. Ebenfalls l. 38. ff. de re iudicata ſ. Digeſtor. Lib. XLII. Tit. 1. de

re iudicata, legem 38, wo Paulus ſpricht: Inter pares numero iudices ſi diſſonæ ſententiæ proferantur, in liberalibus quidem cauſſis (ſecundum quod a Divo Pio conſtitutum eſt) *pro libertate ſtatuum obtinet.* Man vergleiche auch Lib. XLIII. Digeſtor. Tit. XXIX. de homine libero exhibendo, legem 3. n. 9. wo Ulpianus ſagt: Hoc interdictum (de homine libero exhibendo) omnibus competit: *nemo* enim *prohibendus eſt libertati favere.* Hieher kann man auch die Regel der Rechtsgelehrten ziehen: In dubio præſumitur libertas. Wenn man mir den Einwurf machen wollte, daß in den angezogenen Geſetzen und in der Regel der Rechtsgelehrten die Rede nicht eigentlich von der natürlichen Freyheit wäre: ſo kann ich ſolches gerne zugeben. Man wird mir aber auch wiederum einräumen, daß der favor libertatis bey den Römiſchen Rechtsgelehrten ganz wohl aus dem Satze hergeleitet werden kann, woraus ich bewieſen habe, daß man die natürliche Freyheit muthmaßen müßte, und kann man alſo ihre Worte, wegen der Einerleyheit des Grundes, in einem weitern Verſtande nehmen.

I. Zuſatz.

Hier zeigt der Verfaſſer, was derjenige zu thun habe, welcher den unbedingten und bedingten ſittlichen natürlichen Zuſtand des Menſchen ordentlich aus einander ſetzen will. 1) Wer den unbedingten natürlichen ſittlichen Zuſtand (ſtatum moralem naturalem abſolutum) eines Menſchen aus einander ſetzen will, der muß, heißt es, die Vermögen deſſelben nach eigener Willkühr zu handeln, (facul-

cultates pro arbitrio ptoprio agendi) die ihm vermöge ſeines Weſens an ſich betrachtet, zukommen, beſtimmen. Der Verfaſſer ſchließt ſo:

Wenn der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand des Menſchen in dem Zuſammenbegriff der Rechte beſtehet, die ihm um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet zukommen: ſo folgt, daß er in dem Zuſammenbegriff der Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln beſtehet, in dem Menſchen um ſeines Weſens willen, an ſich betrachtet, zukommen.

Nun iſt das erſte wahr:

Folglich auch das letzte.

Das erſte iſt klar: denn α) weil es ein ſittlicher Zuſtand iſt: ſo beſtehet er in dem Zuſammenbegriff der Rechte, die in einem Dinge wirklich vorhanden ſind, welches aus dieſem §. 14. erhellet. β) weil es ein unbedingter ſittlicher natürlicher Zuſtand des Menſchen iſt: ſo muß er in dem Zuſammenbegriffe der Rechte beſtehen, welche dem Menſchen um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet zukommen, welches aus dem §. 11. Zuſ. 11. erweislich. Die Folge des Oberſatzes erhellet aus der Erklärung der Rechte §. 9. Ich will hier nicht dasjenige wiederholen, was ich §. 9. bey dieſer Erklärung erinnert habe. Ich will vielmehr nur anmerken, daß der Verfaſſer durch die Vermögen nach eigener Willkühr zu handeln, die uns um unſers Weſens Willen an ſich betrachtet, zukommen, die ſittliche Vermögen von dieſer Art in der engern Bedeutung verſtehet. Es erhellet hieraus offenbar, daß derjenige, welcher den ſittlichen unbedingten natürlichen

Zuſtand des Menſchen aus einander ſetzen will, diejenigen ſittlichen Vermögen des Menſchen beſtimmen und erklären muß, welche aus dem Weſen deſſelben an ſich betrachtet folgen. Wir könnten alſo dieſen ganzen Beweis kurz ſo führen:

Wenn der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand des Menſchen in dem Zuſammenbegriff der Rechte beſtehet, die dem Menſchen um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet, zukommen: ſo iſt offenbar, daß derſelbe Zuſtand in dem Zuſammenbegriffe der ſittlichen Vermögen (facultatem moralem κατ' ἐξοχὴν ſ. ſignificatu ſtrictiore) beſtehet, welcher dem Menſchen um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet zukommen.

Nun iſt das erſte wahr:

Folglich auch das letzte.

Wenn der ſittlich unbedingte natürliche Zuſtand des Menſchen in dem Zuſammenbegriff der ſittlichen Vermögen beſtehet, die dem Menſchen um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet zukommen: ſo iſt klar, daß derjenige, welcher den ſittlichen unbedingten natürlichen Zuſtand des Menſchen gehörig erklären will, die ſittlichen Vermögen des Menſchen auseinander ſetzen muß, welche ihm um ſeines Weſens willen an ſich betrachtet, zukommen.

Nun iſt das erſte wahr:

Folglich auch das letzte.

2) Wer den ſittlichen bedingten natürlichen Zuſtand des Menſchen auseinander ſetzen will, der

muß

muß die Vermögen deſſelben nach eigener Willkühr zu handeln beſtimmen, die ihm um ſeines Weſens willen, unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, zukommen. Wenn man das beobachtet, was ich n. 1. bemerkt habe, ſo wird erhellen, daß wir auf folgende Art ſchließen können:

Wenn der ſittliche bedingte natürliche Zuſtand des Menſchen in dem Zuſammenbegriffe der Rechte beſtehet, die aus ſeinem Weſen, unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, folgen: ſo iſt offenbar, daß derjenige, welcher dieſen erwähnten Zuſtand beſtimmen will, diejenigen ſittlichen Vermögen des Menſchen aus einander ſetzen muß, welche ihm um ſeines Weſens willen, unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, zukommen.

Nun iſt das erſte wahr:

Folglich auch das letzte.

Das erſte oder der Unterſatz iſt aus dem §. 14. und §. 11. Zuſ. 11; die Folge des Oberſatzes aus dem §. 9. erweislich. Weil die ſittlichen Vermögen des Menſchen im engern Verſtande, vermöge ihrer Erklärung §. 9. Anmerk. ohne die ſittlichen Geſetze nicht erkannt werden können: ſo erhellet, daß derjenige, welcher den ſittlichen unbedingten und bedingten natürlichen Zuſtand des Menſchen gehörig auswickeln und aus einander ſetzen ſoll, zugleich auf die ſubtilen Geſetze ſehen muß, welche die Menſchen verbinden. Weil wir aber bisher noch nicht von den ſittlichen Geſetzen gehandelt haben: ſo wollen wir dieſe Sache, bis wir unten kommen, verſparen.

II. Zuſatz.

1. Ein jeder unbedingter natürlicher Zuſtand des Menſchen iſt ſein beſtändiger und unveränderlicher Zuſtand.

Nun iſt aber der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand des Menſchen ein ſolcher Zuſtand:

Folglich iſt der ſittliche unbedingte natürliche Zuſtand des Menſchen ein beſtändiger und unveränderlicher Zuſtand.

Der Oberſatz iſt aus dem §. 11. Zuſ. 11. erweislich.

2. Ein jeder bedingter natürlicher Zuſtand des Menſchen iſt ſein veränderlicher Zuſtand.

Nun iſt aber der ſittliche bedingte natürliche Zuſtand des Menſchen ein ſolcher Zuſtand:

Folglich iſt der ſittliche bedingte natürliche Zuſtand des Menſchen ein veränderlicher Zuſtand.

§. 15.

Nun fängt der Verfaſſer an, die verſchiedene Arten des unbedingten und bedingten natürlichen Zuſtandes aus einander zu ſetzen. In dieſem Abſatze wird der unbedingte natürliche Zuſtand (ſtatus naturalis abſolutus) eingetheilet. Der unbedingte natürliche Zuſtand iſt entweder ſo beſchaffen, daß die Menſchen darinn an ſich betrachtet werden, oder ſie werden im Verhältniß auf andere Menſchen, die außer ihnen vorhanden, betrachtet.

Im erſten Falle heißt er ein Zuſtand der Einſamkeit (ſtatus ſolitudinis); im andern Falle wird er ein geſellſchaftlicher Zuſtand im weitern Verſtande (ſtatus ſocialis ſignificatu latiore) genennt. Z. E. Man ſetze, daß ein Menſch auf einer Inſel lebte, wo gar kein anderer Menſch vorhanden. Man betrachte dieſen Menſchen bloß in Abſicht auf die Rechte, die ihm, ohne auf andere Menſchen zu ſehen, zukommen, und alsdenn befindet er ſich in dem Zuſtande der Einſamkeit. Man ſetze aber, daß man die Rechte in Erwägung ziehet, die ihm in Abſicht auf andere Leute zukommen, die keine einzelne Handlung vorausſetzen: ſo befindet er ſich in dem unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande (ſtatu ſociali abſoluto ſ. ſtatu ſociali late dicto). Ein Einſiedler, der auſſer Gemeinſchaft mit andern Menſchen lebt, in ſo fern man ihn nicht in Verhältniß gegen andere Leute betrachtet, befindet ſich in dem natürlichen Zuſtande der Einſamkeit. Wenn aber gleich ein Menſch in einer Wüſteney, außer Gemeinſchaft mit allen andern Menſchen lebete: ſo würde er ſich doch nicht in dem natürlichen Zuſtande der Einſamkeit befinden, wenn man dabey auf die Rechte und Verbindlichkeiten Achtung gäbe, die ihm in Abſicht auf andere Menſchen zukämen, ſondern er wäre in dem natürlichen unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande, wenn man dabey nur nicht auf ſolche Rechte und Verbindlichkeiten gegen andere Leute ſähe, die von einzelnen Handlungen herrühren: denn dieſe heben den unbedingten natürlichen Zuſtand auf

§. 14. Ich habe bey dieſen Begriffen zweyerley zu bemerken: 1) In dem unbedingten natürlichen geſellſchaftlichen Zuſtande wird das Wort geſell-

ſchaftlich (ſociale) im weitern Verſtande genommen. Derowegen habe ich auch den natürlichen unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtand einen geſellſchaftlichen Zuſtand im weitern Verſtande genennt. In dem §. 17. kommt das Wort geſellſchaftlich, im eigentlichen und engern Verſtande vor. Es wird alſo in dieſem §. in einer ganz andern Bedeutung genommen, als das Wort ſonſt hat, wenn man ſchlechthin von einem geſellſchaftlichen Zuſtande redet. Es wäre deswegen beſſer, daß man einen unbedingten natürlichen Zuſtand gar nicht einen geſellſchaftlichen nennete: indem ein jeder geſellſchaftlicher Zuſtand im eigentlichen Verſtande ein bedingter Zuſtand iſt. Weil aber einige Lehrer des Naturrechts auf die Art reden: ſo iſt der Verfaſſer ihnen gefolget. Cicero und andere ſprechen, man ſolle geſellſchaftlich leben, und ſie ſehen dadurch nicht bloß auf Pflichten, die wir in dem bedingten und inſonderheit in dem geſellſchaftlichen Zuſtande im eigentlichen Verſtande auszuüben verbunden ſind, ſondern ſie haben dadurch ihr Abſehen auch auf diejenigen Pflichten, die uns in dem bloß natürlichen oder in dem unbedingten natürlichen Zuſtande in Abſicht auf andere Leute obliegen. Z. E. keinen Menſchen beleidigen; ſich ſelbſt gegen Beleidigungen anderer Menſchen vertheidigen u. ſ. w. Woraus erhellet, daß ſie das Wort geſellſchaftlich im weitern Verſtande nehmen. Es iſt nicht ſchwer zu errathen, warum es in ſolchem weiten Verſtande genommen wird. Wer da weiß, daß man behauptet, daß das ganze menſchliche Geſchlecht eine Geſellſchaft ausmacht, wird den Grund davon mit leichter Mühe einſehen können. 2) Wenn der Verfaſſer den Zuſtand der Einſamkeit

durch

durch einen bloß natürlichen Zuſtand erkläret, worinn die Menſchen an ſich betrachtet werden: ſo will Er dadurch nicht ſagen, daß die Menſchen in dem Zuſtande der Einſamkeit nicht einmal im Zuſammenhange mit Gott betrachtet werden dürfen: denn das Verhältniß, ſo die Menſchen gegen Gott haben, kömmt ihnen auch in dem Zuſtande der Einſamkeit zu. Seine Meinung iſt nur dieſe, daß ſie in dieſem Zuſtande nicht im Verhältniß gegen andere Menſchen betrachtet werden. Man kann deßwegen die Begriffe genauer auf folgende Art beſtimmen: Wenn die Menſchen in dem bloß natürlichen Zuſtande betrachtet werden: ſo werden ſie entweder, im Verhältniße gegen andere Menſchen betrachtet, oder nicht. Im letzten Falle haben wir den natürlichen unbedingten Zuſtand der Einſamkeit. Im erſten Falle kömmt der bloß natürliche unbedingte geſellſchaftliche Zuſtand heraus. Weil ſowohl der Zuſtand der Einſamkeit, als auch der unbedingte geſellſchaftliche Zuſtand Arten des bloß natürlichen Zuſtandes ſind: ſo erhellet die Wahrheit deſſen, was am Ende dieſes Abſatzes behauptet wird, daß nämlich alles dasjenige von dem Zuſtande der Einſamkeit und des unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtandes gelte, was §. 11. u. ſ. w. von dem bloß natürlichen Zuſtande überhaupt geſagt worden. Alſo iſt ſowohl der Zuſtand der Einſamkeit, als auch der unbedingte geſellſchaftliche Zuſtand ein weſentlicher Zuſtand u. ſ. w.

§. 16.

Weil der Verfaſſer nun im Folgenden die verſchiedene Arten des ſittlichen bedingten Zu-

ſtandes herausbringen will: ſo beweiſet er in dieſem Abſatze vorläufig, daß der ſittliche bedingte Zuſtand möglich ſey. Er ſchließt auf folgende [illegible]t:

Wenn die Menſchen durch einzelne Handlungen (facta) ſowohl neue Rechte oder Befugniſſe erhalten, als auch Rechte verlieren können: ſo folgt, daß der ſittliche bedingte Zuſtand der Menſchen möglich ſey.

Nun iſt das erſte wahr, daß die Menſchen durch einzelne Handlungen ſowohl neue Rechte erhalten, als auch Rechte verlieren können:

Folglich muß auch das letzte wahr ſeyn, daß der ſittliche bedingte Zuſtand der Menſchen möglich ſey.

Der Unterſatz wird aus der Erfahrung bewieſen, und wer weiß nicht, daß dieſe lehret, daß man öfters durch einzelne Handlungen Rechte verlieret und neue Rechte bekömmt. Wenn ich dem Cajus ein Buch verkauft habe: ſo verliere ich durch dieſe einzelne Handlung das Recht, ſo ich darauf gehabt, und Cajus bekömmt dadurch ein Recht, ſo er vorher nicht gehabt. Die Folge des Oberſatzes iſt aus der Erklärung des ſittlichen bedingten Zuſtandes erweislich: denn ſolche Rechte, welche nicht anders aus dem Weſen der Menſchen, als unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, folgen, oder gewiſſe einzelne Handlungen der Menſchen vorausſetzen, ſind bedingte Rechte §. 13. Weil alſo die Menſchen wirklich ſolche Rechte bekommen, die gewiſſe einzelne Handlungen vorausſetzen: ſo ſind dieſe Rechte möglich, und folglich

lich ſind die bedingten Rechte möglich. Der Zuſammenbegriff der bedingten Rechte, die in dem Menſchen als wirklich angenommen werden, macht ſeinen ſittlichen bedingten Zuſtand aus. §. 14. Wenn alſo die bedingten Rechte der Menſchen möglich ſind: ſo muß auch der ſittliche bedingte Zuſtand derſelben möglich ſeyn.

§. 17.

In dieſem §. wird der ſittliche bedingte Zuſtand der Menſchen in einen geſellſchaftlichen und nichtgeſellſchaftlichen eingetheilet. Zu dieſem Ende wird erſt eine Geſellſchaft überhaupt erkläret, daß ſie ſey eine Verbindung mehrerer, um einen gewiſſen Endzweck zu erhalten. Zu einer Geſellſchaft überhaupt wird 1) erfodert, daß mehrere Dinge z. E. mehrere Perſonen da ſind, 2) dieſe müſſen ſich mit einander verbinden oder vereinigen, und 3) muß ein gemeinſchaftlicher Endzweck da ſeyn, den ſie erhalten wollen. Man könnte wider dieſe Erklärung der Geſellſchaft den Einwurf machen, daß ſie zu weit ſey, indem ſie ſich auch auf eine Verbindung mehrerer Pferde, um einen gewiſſen Endzweck zu erhalten, paßt, die doch kein Menſch eine Geſellſchaft nennt. Allein wenn man das Merkmal, den Endzweck (finem) zergliedert, wird man bald einſehen, daß man nicht, vermöge dieſer Erklärung genöthiget iſt, eine Pferdegeſellſchaft zu behaupten. Denn ein Endzweck heißt dasjenige, um welches zu erhalten ein vernünftiges Weſen handelt, und alſo kann man dieſes Merkmal in der Erklärung der Geſellſchaft nicht von Pferden oder andern unvernünftigen Geſchöpfen ſagen. Folglich widerſpricht die Erklärung einer Ge-

ſellſchaft einer Verbindung von mehreren Pferden. Spricht man, daß der Kutſcher doch einen gewiſſen Endzweck durch die Verbindung mehrerer Pferde erhalten will: ſo geben wir dieß gerne zu. Allein es iſt zu merken, daß die mehrere Dinge, welche miteinander verbunden werden, ſelbſt einen Endzweck haben müſſen, der von ihnen erhalten werden ſoll, wenn ſie eine Geſellſchaft ausmachen ſollen. Der Verfaſſer will alſo ſagen, daß eine Geſellſchaft eine Verbindung mehrerer Dinge ſey, ſo deßwegen geſchehen, damit ſie einen Endzweck in Abſicht auf ſich ſelbſt erhalten können. Die Pferde ſind zwar miteinander verbunden, aber nicht um ihren eigenen, ſondern des Kutſchers Endzweck zu erhalten, und alſo iſt der Nutzen, ſo durch die Pferde erhalten werden ſoll, nicht ein Endzweck, in Abſicht auf die Pferde, zu nennen. Es iſt aus demjenigen, was ich angemerkt habe, klar, daß die Erklärung des Verfaſſers von einer Geſellſchaft mit der Erklärung anderer Gelehrten übereinkomme, wenn ſie ſagen, daß, wenn zwo oder mehrere Perſonen ſich untereinander zu einem verbinden, es wirklich zu machen, ſie ſich alsdenn in eine Geſellſchaft begeben, und daß dieſe mehrere zu einem verbundene Perſonen die Geſellſchaft ſind. Daß dieſer Begriff aber auf eine Zuſammenfügung mehrerer Pferde nicht paßt, ſieht man leicht ein, indem man von einem Pferde nicht ſpricht, daß es eine Perſon vorſtelle. Nun ſind wir im Stande, den ſittlichen bedingten Zuſtand der Menſchen in einen geſellſchaftlichen und nichtgeſellſchaftlichen einzutheilen. Nämlich der ſittliche bedingte Zuſtand der Menſchen iſt der Zuſammenbegriff derer bedingten Rechte, ſo ihnen zukommen §. 14. Dieſe bedingten Rechte

gehen

gehen entweder dahin, daß die Menſchen mit andern Menſchen einen gewiſſen gemeinſchaftlichen Endzweck erhalten ſollen, oder nicht. Im erſten Falle iſt der **bedingte ſittliche Zuſtand** ein **geſellſchaftlicher**, im andern Falle ein **nichtgeſellſchaftlicher Zuſtand** der Menſchen. Man kann hieraus die Erklärungen auch auf folgende Art herausbringen. Menſchen, welche in einem ſittlichen bedingten Zuſtande ſich befinden, ſind entweder zugleich, in Abſicht auf ihren bedingten Zuſtand, in einer **beſondern Geſellſchaft**, oder nicht. Im erſten Falle haben wir den ſittlichen bedingten geſellſchaftlichen Zuſtand, und im andern Falle kömmt der ſittliche bedingte nichtgeſellſchaftliche Zuſtand heraus. Z. E. Cajus hat mir 100. Rthr. verſprochen, worauf ich nun ein Recht habe. In ſo fern befinde ich mich in einem ſittlichen bedingten Zuſtande. Man ſetze den Fall, daß dieſes nicht dahin gehet, daß wir einen gewiſſen gemeinſchaftlichen Endzweck mit vereinigten Kräften erhalten ſollen: ſo iſts ein ſittlicher bedingter nichtgeſellſchaftlicher Zuſtand, worinn wir uns befinden. Man ſetze aber, daß ich mich mit dem Cajus verbunden habe, mit gemeinſchaftlichen Kräften eine Monatſchrift herauszugeben: ſo haben wir beyderſeits, in Abſicht auf einander, bedingte Rechte, und dieſe gehen dahin, einen gemeinſchaftlichen Endzweck zu erhalten. Folglich befinden wir uns in dieſem Falle in einem ſittlichen bedingten geſellſchaftlichen Zuſtande. Dieſe Eintheilung gründet ſich darauf, daß einige bedingte Rechte dahin gehen, mit andern Menſchen einen gemeinſchaftlichen Endzweck zu erhalten, andere aber nicht. Und dieſes iſt aus der Erfahrung erweislich. Man ſiehet aus demjenigen, was wir

bey-

beygebracht haben, ein, daß der Verfaſſer ſeine Eintheilung des bedingten Zuſtandes begreiflicher gemacht hätte, wenn es im Anfange des Abſatzes geheißen: Iura illa hypothetica ſæpiſſime eo tendunt, ut certus quidam *cum aliis hominibus ſimul* obtineatur finis. Denn wenn wir gleich bedingte Rechte haben, wodurch wir allein einen Endzweck erhalten wollen: ſo machen dieſe noch lange nicht einen geſellſchaftlichen Zuſtand aus.

Zuſatz:

Weil der ſittliche bedingte geſellſchaftliche Zuſtand ſich auf gewiſſe gemeinſchaftliche Endzwecke gründet: ſo ſind die geſellſchaftlche Zuſtände verſchieden, wenn die Endzwecke verſchieden ſind. Met. §. 278. Wer alſo die verſchiedene bedingte geſellſchaftliche Zuſtände der Menſchen beſtimmen will, der muß die verſchiedene Endzwecke auseinander ſetzen, um welche zu erhalten, die Menſchen ſich miteinander verbunden haben.

§. 18.

Nun wollen wir die verſchiedene Arten des bedingten geſellſchaftlichen Zuſtandes der Menſchen beſtimmen. Dieſem zu Folge unterſuchen wir die verſchiedene Endzwecke, welche in dieſen Zuſtänden, oder in den Geſellſchaften ſtatt finden, der Endzweck einer Geſellſchaft iſt alſo entweder die Zeugung der Kinder (procreatio ſobolis) oder nicht. Eine Geſellſchaft, deren Endzweck die Zeugung der Kinder iſt, heißt eine eheliche Geſellſchaft (ſocietas connubialis ſ. connubium) und die Rech-

te,

te, die davon abhangen, heißen eheliche Rechte (iura connubialia). Z. E. Eine Manns- und Weibsperſon, welche im Stande ſind, Kinder zu zeugen, vereinigen ſich in dieſer Abſicht mit einander. Dieſer ihr Zuſtand iſt ein ſittlicher bedingter ehelicher Zuſtand oder kurz eine eheliche Geſellſchaft. Das Recht, was der Mann hat, von ſeiner Frau zu fodern, und das Recht, was die Frau hat von ihrem Manne zu fodern, werden eheliche Rechte genennt. Es iſt zu merken, daß die eheliche Geſellſchaft hier im weitern Verſtande genommen, und als ein Geſchlecht von der Ehe im engern Verſtande (matrimonio ſ. conjugio) und von dem Concubinat angeſehen wird. Siehe §. 566. Schol. Der Verfaſſer führet am Ende dieſes Abſatzes zwo Stellen an. Die erſte Stelle lautet. Inſtitut. L. I. Tit. IX. §. 1. folgendergeſtalt: Nuptiæ autem ſive matrimonium eſt viri & mulieris conjunctio, individuam vitæ conſuetudinem continens. Womit zu vergleichen iſt Digeſtor. L. 23. Tit. II. de Ritu Nuptiarum leg. 1. wo Modeſtinus ſpricht: Nuptiæ ſunt conjunctio maris & fœminæ, conſortium omnis vitæ, divini & humani iuris communicatio. Der Kaiſer Juſtinianus erfordert alſo zur Ehe 1) eine Verbindung eines Mannes und eines Weibes, 2) daß dieſe lebenslang beyeinander bleiben ſollen. Woraus klar iſt, daß er die Ehe im engern Verſtande (nuptias ſ. matrimonium) hat erklären wollen. Und alſo wird das Wort Ehe von unſerm Verfaſſer in einem weitern Verſtande als von dem Kaiſer Juſtinianus genommen. Denn durch das Merkmal (individua vitæ conſuetudo ſ. conſortium omnis vitæ) wird die Ehe im engern Verſtande von dem Concubinat überhaupt

haupt unterſchieden (*), auf welchen Unterſchied unſer Verfaſſer in der Erklärung der Ehe überhaupt nicht geſehen. Man kann beyläufig bemerken, α) daß die Erklärung des Kaiſers zu weit ſey, indem ſie auch auf eine Geſellſchaft paßt, worinn zwo Perſonen verſchiedenen Geſchlechts unzertrennlich lebenslang bey einander leben wollen, ohne die Zeugung der Kinder zum Endzwecke zu haben, welche Geſellſchaft keine Ehe genennt werden kann. Derowegen beſtimmen einige Rechtsgelehrten die Zuſammenfügung (conjunctionem) und ſprechen, daß ſie nicht eine bloſſe Zuſammenſtimmung der Gemüther, ſondern auch eine Vereinigung der Leiber bedeute. Dieſes iſt die Urſache, warum Böhmer in introd. ad jus digeſtor. Lib. XXIII Tit. II. §. I. ſagt: *Matrimonium* eſt legitima maris & fœminæ conjunctio *procreandorum liberorum* & individuæ conſuetudinis gratia inita. β) Wenn Modeſtinus ſpricht, daß die Ehe divini & humani juris communicatio ſey: ſo behauptet er, α) daß das Weib der göttlichen Rechte des Mannes theilhaftig worden, welches ſoviel bedeutet, daß die Frau zu den ſacris mariti zugelaſſen worden, ſeine Haus-

(*) Ich behaupte hierdurch nur, daß die Ehe im engern Verſtande durch das angeführte Merkmal von dem Concubinat ſignificatu juris naturalis unterſchieden wird. Siehe §. 578. Ich gebe alſo gerne zu, daß man durch andere Merkmale die Ehe im engern Verſtande von dem Concubinat ſignificatu juris Romani unterſcheiden muß. Siehe Böhmers Pand. Lib. XXV. Tit. VII. De concubinis §. 1. wo es heißt: *Concubinatus* eſt conjunctio cœlibis cum fœmina vilioris conditionis, ut interim uxoris loco habeatur: *ſine titulo & dignitate mariti*. Und §. 2. heißts: requirebatur, ut conſuetudo illa ſit diuturna.

Hausgötter mit anbeten, und den Segen von ihnen erwarten können. Siehe Duaren. ad tit. ff. ſolut. matr. und Hein. antiqu. rom. 1, tit. 2. §. 31. Gundl de emtione uxor. p. 15. β) Daß die Frau auch der menſchlichen Rechte des Mannes theilhaftig worden, das iſt, ſie bekam ein Erbrecht, wurde des Titels und der Würde des Mannes theilhaftig u. ſ. w. Doch iſt jenes nicht ſo zu verſtehen, als wenn die communio bonorum bey den Römern eine nothwendige Folge der Ehe wäre, wenn man es nicht durch ein beſonders Bündniß ausgemacht hätte. Siehe Hein. elem. jur. Civ. Lib. I. tit. X. de nuptiis, §. 146. Schol. γ) Die Römer machen zwiſchen dem connubio ſ. nuptiis, matrimonio und contubernio dieſen Unterſchied, daß das erſte eine Ehe inter ſolos Cives ſey; das andere kann auch mit andern freyen Perſonen eingegangen werden, und das dritte gehet auf die Ehe der Sklaven und Sklavinnen. Siehe Hein. l. c. §. 150. Schol. Die andere Stelle, welche der Verfaſſer anführet, lautet bey dem Grotio de I. B. & P. Lib. II. Cap. V. §. 8. folgendergeſtalt: 1. Ex conſenſu jus in perſonas quod oritur, aut ex conſociatione venit, aut ex ſubjectione. Conſociatio maxime naturalis in conjugio apparet: ſed ob ſexus differentiam imperium non eſt commune, ſed maritus uxoris caput, nempe in rebus conjugii & in rebus familiæ... 2) Conjugium igitur *naturaliter* eſſe exiſtimamus talem cohabitationem maris cum femina, quæ feminam conſtituat quaſi ſub oculis & cuſtodia maris: nam tale conſortium & in mutis animantibus quibusdam videre eſt. In homine vero, qua animans eſt,

utens ratione, ad hoc acceſſit fides, qua ſe femina mari obſtringit.

§. 19.

Wenn der Endzweck einer Geſellſchaft nicht die Zeugung der Kinder iſt: ſo iſt entweder die Erziehung der Kinder der Endzweck, oder nicht. Eine Geſellſchaft, deren Endzweck die Erziehung der Kinder iſt, heißt die väterliche Geſellſchaft (ſocietas paterna); und die Rechte, welche aus dieſer Geſellſchaft entſpringen, werden väterliche Rechte (jura paterna) genennt oder machen die väterliche Gewalt (patriam poteſtatem) aus. Z. E. die Eltern und ihre Kinder, in ſo fern dieſe von jenen erzogen werden, befinden ſich in der väterlichen Geſellſchaft, und die Rechte, welche die Eltern, in Abſicht auf die Erziehung ihrer Kinder haben, werden väterliche Rechte genennt oder machen die väterliche Gewalt aus. Es iſt hierbey zu merken, daß die Erklärung der väterlichen Rechte oder der väterlichen Gewalt zu weit ſey: indem man auch von den Rechten der Kinder, in Abſicht auf die Erziehung, ſagen kann, daß es Rechte ſind, welche aus der väterlichen Geſellſchaft entſpringen, da ſie doch nicht die väterliche Gewalt ausmachen. Man findet aber den Begriff von der väterlichen Gewalt §. 575. beſtimmt. Wollte jemand die Rechte, ſo den Eltern, in Abſicht auf die Erziehung der Kinder zukommen, lieber die Gewalt der Eltern oder die väterliche und mütterliche Gewalt nennen: ſo würde man deswegen keinen Zank mit ihm anfangen. Nur würde er auch nicht viel dadurch gewinnen. Man hat die Worte, väterliche Gewalt, von den römiſchen Rechtsgelehrten geborget, und

wer

wer weiß nicht, daß dieſe nur dem Vater gewiſſe Rechte in Abſicht auf die Erziehung der Kinder, zuſtehen? Daher iſts auch gekommen, daß ſie die Worte, väterliche Gewalt, in einem engern Verſtande, als wir im Rechte der Natur, nehmen, wovon unten weitläuftiger gehandelt werden ſoll, wenn wir den §. 575. erklären werden. Der Verfaſſer führet am Ende dieſes Abſatzes eine Stelle aus dem Corpore juris an, nämlich ff. L. 4. d. R. l. oder Digeſtor. Lib. L. Tit. XVII. de regula juris ſ. diverſis regulis juris antiqui, l. 4. woſelbſt Ulpianus ſpricht: Velle non creditur, qui obſequitur imperio patris vel domini. Unſer Rechtsgelehrte will dadurch ſagen, daß der Wille eines Sohnes, ſo unter der väterlichen Gewalt ſtehet, und eines Knechts, ſo unter der herrſchaftlichen Gewalt ſtehet, in ſo fern ſie der Regierung des Vaters und des Herrn gehorſamen, ein gezwungener Wille ſey. Daß aber ein gezwungner Wille, als dieſer iſt, wovon hier geredet wird, (voluntas ſecundum quid coacta,) auch ein Wille genennt zu werden verdienet, werden wir mit dem Verfaſſer unten bey dem §. 43. Schol. beweiſen. Man ſehe unterdeſſen meinen Tract. de libertate, §. 80. p. 133. Will man aber die Stelle auf die Art erklären, daß der Sohn, ſo unter der väterlichen Gewalt ſtehet, in allen rechtmäßigen Stücken, welche ſeine Erziehung angehen, verbunden ſey, ſeinen Willen dem Willen ſeines Vaters zu unterwerfen: ſo habe ich dawider nichts einzuwenden.

§. 20.

Wenn der Endzweck einer Geſellſchaft nicht die Erziehung der Kinder iſt, §. 19.: ſo iſt der Endzweck

zweck entweder die Leiſtung gewiſſer Dienſtbarkeiten (præſtatio operarum,) oder nicht. Eine Geſellſchaft, worinn einer dem andern gewiſſe Dienſtbarkeiten leiſtet, heißt eine herrſchaftliche Geſellſchaft (ſocietas dominica ſ. herilis). Derjenige, ſo dem andern gewiſſe Dienſtbarkeiten leiſtet, wird der Knecht (ſervus) genennt. Derjenige aber, dem die Dienſtbarkeiten geleiſtet werden, heißt der Herr. Die Rechte, welche aus dieſer Geſellſchaft entſpringen, gehören entweder dem Herrn zu (jura domini), oder ſie ſind des Knechtes (jura ſervi). Die Begriffe ſind ſo leicht, daß wir nicht brauchen Beyſpiele davon anzuführen, und dies um ſo viel weniger, da wir unten weitläuftig hiervon handeln werden. Man merke nur, daß die Erklärungen des Verfaſſers von der herrſchaftlichen Geſellſchaft, von dem Herrn und dem Knechte zu enge ſind: indem ſie nicht auf die erklärte Sachen zu allen Zeiten unter allen Umſtänden paſſen. Man kann an eine herrſchaftliche Geſellſchaft gedenken, ohne ſich vorzuſtellen, daß gewiſſe Dienſtbarkeiten wirklich geleiſtet werden. Wenn gleich der Herr verreiſet iſt und der Knecht ſpazieren gehet und ſeinem Herrn keine Dienſtbarkeiten leiſtet: ſo iſt nichts deſto weniger eine herrſchaftliche Geſellſchaft. Kurz, es iſt genug, daß einer vollkommen verbunden iſt, dem andern Dienſtbarkeiten zu leiſten. Siehe den §. 591. an, wo man eine beſſere Erklärung findet.

§. 21.

Hier erkläret der Verfaſſer, was kleinere und größere Geſellſchaften ſind. Er bemerkt 1) daß wir bishero die einfache oder kleinere Geſellſchaften, nämlich die eheliche, die väterliche und herrſchaftliche

aus einander geſetzt haben; 2) daß wir nun die größere oder zuſammengeſetzte Geſellſchaften, welche aus der Verbindung der bishero erklärten Geſellſchaften entſpringen, erklären müſſen. Hieraus iſt klar, daß wir die Begriffe von den kleineren und gröſſeren Geſellſchaften, den angeführten Worten des Verfaſſers gemäß, auf folgende Art heraus bringen müſſen. Wo eine Geſellſchaft, da iſt ein Endzweck §. 17. Dieſer Endzweck beſtehet entweder aus mehreren Endzwecken, oder es iſt ein einfacher Endzweck. In dem letzten Falle heißt die Geſellſchaft eine **einfache** oder **kleinere** Geſellſchaft (ſocietas ſimplex ſ. minor.) Im erſten Falle aber wird ſie eine **zuſammengeſetzte** oder **größere Geſellſchaft** (ſocietas compoſita ſ. major) genennt. Es iſt unter vielen Lehrern des Rechts der Natur angenommen, daß man die einfache Geſellſchaften, z. E. die ehliche, väterliche und herrſchaftliche, kleinere Geſellſchaften und alle zuſammengeſetzte Geſellſchaften größere Geſellſchaften nennet. Und dieſes hat auch ſeine vollkommene Richtigkeit, wenn man die einfache und zuſammengeſetzte Geſellſchaften ſich auf einander beziehen läßt: denn dieſe ſind beſtändig größere, als jene, und jene alſo kleinere, als dieſe. Jedoch muß man dieſes nicht auf die Art verſtehen, als wenn man nicht auch die zuſammengeſetzte Geſellſchaften in größere und kleinere eintheilen könnte. Man nehme zwo zuſammengeſetzte Geſellſchaften. Man ſetze, daß die eine mehr zuſammengeſetzt iſt, als die andere, ſo iſt auch jene größer und dieſe kleiner, als die andere. Z. E. eine Stadt, ſo aus mehreren Häuſern beſtehet und ein Haus. Alle beyde ſind zuſammengeſetzte Geſellſchaften. Jene aber iſt eine größere

und dieſe eine kleinere, Geſellſchaft. Ich kann alſo zwar ſagen: 1) Eine jede einfache Geſellſchaft iſt eine kleinere Geſellſchaft, als eine zuſammengeſetzte. 2) Eine jede zuſammengeſetzte Geſellſchaft iſt gröſſer, als eine einfache. Ich kann aber auch ſagen: 3) Einige zuſammengeſetzte Geſellſchaften ſind gröſſer, als andere zuſammengeſetzte und 4) dieſe ſind kleiner, als jene. Ich brauche kaum anzumerken, daß in dieſem §. 21. des Verfaſſers in der vierten Zeile ein Druckfehler vorkommt, und daß es anſtatt minores heißen muß: majores.

§. 22.

In dieſem Abſatze wird 1) das Haus oder die Familie erkläret. Eine Geſellſchaft, welche aus zween oder dreyen einfachen Geſellſchaften zuſammen geſetzt iſt, heißt das Haus oder die Familie (ſocietas domeſtica ſ. familia). Weil man auf viererley Art mehrere einfache Geſellſchaften verbinden kann: ſo erhellet, daß ein Haus auf viererley Art entſpringen kann: a) die väterliche und ehliche, b) die väterliche und herrſchaftliche, c) die ehliche und herrſchaftliche, und d) die väterliche, ehliche und herrſchaftliche Geſellſchaft zuſammen genommen machen ein Haus oder eine Familie aus. 2) wird aus der Erklärung der häuslichen Geſellſchaft geſchloſſen a) daß Ehegatten, Eltern, Herren und Frauen, Söhne und Töchter, und auch Knechte darinn ſeyn können; b) daß eine häusliche Geſellſchaft aa) ohne einen Knecht und bb) ohne Kinder ſeyn kann. Was das erſte betrift, ſo aus der Erklärung einer häuslichen Geſellſchaft geſchloſſen wird, daß Ehegatten, Eltern, Herrſchaften, Kinder und Ge-

Geſinde darinn ſeyn können, ſolches erhellet daher, weil ein Haus aus der ehlichen, worinn Eheleute ſind, aus der väterlichen, worinn Eltern, Söhne und Töchter ſeyn können, und aus der herrſchaftlichen Geſellſchaft, worinn Herrn und Frauen, Knechte und Dienſtmägde ſeyn können, zugleich zuſammengeſetzt ſeyn kann. Der Verfaſſer behauptet hierdurch nicht, daß alle die angeführte Perſonen in einer jeden häuslichen Geſellſchaft nothwendig ſeyn müſſen. Keineswegs. Seine Meinung iſt nur dieſe, daß alle dieſe Perſonen in einem Hauſe ſeyn können, oder daß ein Haus möglich ſey, worinn Eheleute, Eltern, Kinder, Herrſchaften und Dienſtleute anzutreffen ſind. Was den zweyten Satz betrift, ſo aus der Erklärung der häuslichen Geſellſchaft gefolgert wird: ſo müſſen wir erſt beweiſen, daß eine ſolche Geſellſchaft ohne einen Knecht ſeyn kann. Dieſes iſt daher begreiflich, weil eine häusliche Geſellſchaft aus der bloſſen ehlichen und väterlichen Geſellſchaft beſtehen kann, wo kein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Zweytens müſſen wir darthun, daß eine häusliche Geſellſchaft auch ohne Kinder ſeyn kann. Dieſes erhellet daher, weil eine ſolche Geſellſchaft aus der bloſſen ehlichen und herrſchaftlichen Geſellſchaft zuſammengeſetzt ſeyn kann, wo noch keine Kinder anzutreffen. Man hat nur nöthig hier zu merken, daß eine ehliche Geſellſchaft ihr Weſen nicht verliehret, wenn gleich nicht wirklich Kinder vorhanden ſind. Man muß den Satz bey unſerm Verfaſſer nicht auf die Art verſtehen, als wenn eine häusliche Geſellſchaft ohne Kinder (ſine ſobole) und einen Knecht oder Knechtin zugleich beſtehen könne, daß alſo eine ſolche häusliche Geſellſchaft möglich wäre, wo weder ein Kind noch

ein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Denn nimmt man alle Kinder weg: ſo fällt die väterliche Geſellſchaft über den Haufen. §. 19. Und nimmt man noch dazu alle Knechte und Knechtinnen weg: ſo fällt auch zugleich die herrſchaftliche Geſellſchaft über den Haufen §. 20. Alſo bleibt in dieſem Falle weiter nichts als die ehliche Geſellſchaft übrig. Dieſe aber iſt eine einfache Geſellſchaft, und macht allein keine häusliche Geſellſchaft aus. Man kann zu demjenigen, was der Verfaſſer behauptet, hinzu thun: α) daß eine häusliche Geſellſchaft auch ohne einen Ehemann oder ohne eine Ehefrau ſeyn kann, daß alſo eine ſolche Geſellſchaft beſtehet, wenn gleich ein Wittwer oder eine Wittwe darinn wäre. Dieß iſt daher begreiflich, weil eine häusliche Geſellſchaft aus der bloſſen väterlichen und herrſchaftlichen Geſellſchaft beſtehen kann. β) Ja ein Haus kann ſo gar beſtehen, wenn gleich keine Perſon darinn wäre, ſo in dem Eheſtande geweſen. Wer ſich hiervon überzeugen will, darf nur bedenken, daß die väterliche Geſellſchaft durch die Erwählung an Kindes ſtatt (per adoptionem) entſtehen kann. Iſt nun die herrſchaftliche Geſellſchaft damit verknüpft: ſo iſt ein Haus vorhanden. 3) Werden die Häupter der Familie und die Hausgenoſſen beſtimmt. Die Eheleute, heißt es, die Eltern, Herren und Frauen werden in dieſer Geſellſchaft Häupter der Familie (capita familiæ) oder Hausväter und Hausmütter (patres matresque familias) genennt; die Knechte aber und Kinder werden Hausgenoſſen im engern Verſtande, oder Domeſtiquen (domeſtici) genennt. Unter dieſen heißen die Kinder Söhne und Töchter im Hauſe (filii filiæque familias). 4) Werden die

aus-

häusliche Rechte erkläret. Die Rechte heißts, welche aus dem Hauſe entſpringen, werden häusliche Rechte (jura domeſtica) und von einigen Familienrechte (jura familiaria) genennt. Z. E. die Rechte der Eltern in Abſicht auf ihre Kinder, die Rechte des Herrn in Abſicht auf ſeinen Knecht, der Eheleute in Abſicht auf einander u. ſ. w. Man merke noch bey dieſem Abſatze zweyerley: a) wenn gleich ein Haus und eine Familie, und folglich häusliche und Familienrechte von einigen als gleich viel bedeutende Worte angeſehen werden: ſo macht doch der Verfaſſer zwiſchen dieſen Worten einen Unterſchied. Man vergleiche Sect. IV. Cap. I. de Iure familiæ §. 606. Schol. I. II. III. und §. 607. etc. Unſere Beurtheilung verſparen wir auch, bis wir dahin kommen. b) Man könnte wider die Erklärung vom Hauſe einwenden α) daß ſie disjunctive geſchehen, und β) daß ſie zu weit wäre, indem zwey oder drey einfache Geſellſchaften ſich gedenken laſſen, woraus eine Geſellſchaft zuſammengeſetzt werden könnte, ſo keine häusliche Geſellſchaft wäre. Allein man entgehet dieſen kleinen Einwürfen, wenn man ſpricht, daß ein Haus eine Geſellſchaft iſt, welche aus mehreren von den beſtimmten einfachen Geſellſchaften zuſammengeſetzt iſt. Siehe §. 610. allwo der Verfaſſer die Familie zum Geſchlecht (genere) annimmt, und das Haus, als eine Art davon genauer, als hier in dem Vorberichte aus einander ſetzt. Die Stelle, ſo aus des Jo. Nicol. *Hertii elementis prudentiae civilis* Part. I. Sect. I. §. 11. angeführet wird, lautet folgender Geſtalt: Societas eſt multitudo hominum, certa ratione inter ſe ordinatorum, ad commune aliquod bonum adſequendum. Cum

vero Ariſtoteles IIX. Eth. 11. recte doceat: in omni ſocietate jus aliquod reperiri et amicitiam, et IV. Pol. 11. ſocietatem ad amicitiam pertinere; idemque d. l. IIX. C. 8. amicitiam aliam dicat eſſe ἐν ἰσότητι aliam καθ' ὑπεροχὴν; et ſimili ratione H. Grotius L. 1. de Iur. B. et P c. 1. §. 3. jus partiatur in rectorium & æquatorium: licebit etiam *ſocietatem* diſtinguere in *aequatoriam*, in qua ſinguli ſocii eandem dignitatem & poteſtatem habent: & *rectoriam*, ubi unus alteri ſubjicitur. Hujus autem præcipuæ ſunt ſpecies *domus* (ſub qua ſocietas conjugalis, paterna & herilis continentur) atque *Civitas*. Licet enim domus figuram civitatis habeat, paterfamilias ſit inſtar Principis & *domo ſua tanquam civitate utatur*; ut loquitur Philoſophus Pol. 6. conf. D. Becmann. c. 11. medit. polit. §. 3. qui eo progreditur, ut in Adami & Evæ conſortio temp. fuiſſe arbitretur: tamen revera domum à Civitate differre vel ſolo originis in utrisque diverſitas oſtendit. Man vergleiche Huber. de jure Civit Lib. II. S. I. c. 11. n. 24. wo man ebenfalls eine ſchöne Vergleichung zwiſchen einer Familie und einer bürgerlichen Geſellſchaft findet. Die andere Stelle lautet beym *Huber* de jure Civitatis Lib. II. Sect. I. Cap. II. n. 14-19. folgendermaaßen: Nam quod idem Arniſæus liberos negat eſſe partem familiæ, eo quod finis familiæ ſint, non habet rationem. Arniſæ. Lib. I, cap. I. Sect. 8. de Republ. Quia præter quod partem & finem eſſe diverſo reſpectu, non eſt abſurdum, videtur proles matrimonii potius, quam familiæ finis eſſe. Perfecta igitur familia conſtat triplici conjunctione Patrisfamilias cum uxore, cum

liberis, cum ſervis; ita & Ariſtoteles: πρῶτα καὶ ἐλάχιϛα μέρη οἰκίας, δεσπότης καὶ δοῦλος, πόσις καὶ ἄλοχος, πατὴρ καὶ τέκνα i. e. prima & ſimpliciſſima membra familiæ, Dominus ac ſervus, vir & uxor, pater & liberi. d. lib. 1. Polit. c. 3. Sunt tria patria, ſed quatuor perſonæ, non pauciores: quia Dominus, Vir, Pater ſunt onus Paterfamilias. Liberi poſſunt eſſe plures, eſt etiam, ubi uxores plures in unitate familiæ ſunt; deficiente ex his uno, fit imperfecta familia, magis aut minus, prout deficiens membrum magis aut minus eſt neceſſarium. Arniſæum tres perſonas duntaxat requirentem eliminatis liberis, modo notavimus. Bodinus quinque perſonas ad familiam requirit. lib. I. cap. 2. a pr. Patrem ac matrem familias & tres, qua liberos, qua ſervos, quod nihilo plus habet rationis: nam ſervi tres forte requiruntur ad familiam ſervorum, ut diximus, eam vocem ſumi; at hoc ſenſu noſtro familia i. e. ῖκος uno filio filiave et uno ſervo ancillave contenta eſt ad perfectionem ſui &c. Seine Erklärung von einer Familie iſt, n. 6. daſelbſt, folgende: Cœtus plurium perſonarum, quae unius poteſtate natura & jure quotidiani uſus cauſſa, ſociatæ ſunt.

§. 23.

Wir werden unten weitläufig zeigen, was mehrere Häuſer oder Familien dazu bewogen, in eine größere Geſellſchaft zu treten. Bis wir dahin kommen, können wir ſchon mit dem Verfaſſer annehmen, daß die Liebe zur Sicherheit hauptſächlich ſie dazu beſtimmt habe. Hier finden nun zweene

Fälle

Fälle ſtatt. Die mehrere Familien, welche um der Sicherheit willen mit einander verbunden ſind, verhalten ſich entweder ſo gegen einander, daß keine Familie das Regiment über die andere hat, oder nicht. Auf die erſte Art, heißts, ſind die Dörfer (pagi & vici) entſtanden. Und die Rechte, welche aus dieſen Geſellſchaften entſpringen, nennt der Verfaſſer **eingeſchränkte Familienrechte** (jura familiaria reſtricta). Z. E. Man ſetze den Fall, daß mehrere Häuſer ſich mit einander vereiniget haben, um ſich wider alle feindliche Anfälle deſto beſſer zu vertheidigen, und daß dieſe unter ſich keinen Oberherrn haben: ſo machen die mehrere Häuſer ein Dorf aus. Die Rechte, ſo eine Familie hat, von den andern Häuſern zu fordern, daß ſie ihr, wider feindliche Anfälle ſich zu vertheidigen, helfen ſollen, ſind eingeſchränkte Familienrechte. Dieſe Geſellſchaft wird von dem Verfaſſer §. 653. eine Anarchie genennt. Und alſo ſiehet man zugleich ein, wie die Anarchien (anarchiæ) entſtehen können. Bey dem §. 652. und inſonderheit Schol. I. II. daſelbſt werden wir Beyſpiele genug aus der Hiſtorie von ſolchen Geſellſchaften anführen, einen Streit mit dem berühmten Huber anfangen, und die Stelle aus dem Gribner vollſtändig anzeigen, worinne er die erwähnten Geſellſchaften pagos und vicos nennt. Man ſiehet ohne mein Erinnern ein, daß dieſe von unſeren heutigen Dörfern in Deutſchland, und in andern Ländern mehr, ſehr verſchieden, welche unter einem Oberherrn ſtehen. Man könnte den Einwurf wider die Erklärung des Verfaſſers machen, daß ſie zu weit wäre, indem ſie auf eine Monarchie paßt: denn hier können auch mehrere Familien ſeyn, welche um mehrerer Si-

cherheit willen ſich mit einander vereiniget. Es läßt ſich eine Monarchie auch ferner auf die Art gedenken, daß eine jede Familie ihre Sachen vor ſich, und daß keine Familie die Oberherrſchaft über die andere hat: indem man einen Monarchen gedenken kann, ſo keine Familie hat, wenn man zu einer Familie mehrere von den beſtimmten einfachen Geſellſchaften erfordert §. 21. Allein, man ſiehet leicht ein, daß der Verfaſſer hat ſagen wollen, daß die Dörfer (vici & pagi) entſtanden ſind, indem mehrere Familien, um der Sicherheit willen ſich mit einander verbunden haben, ohne ein gemeinſchaftliches Regiment über ſich anzunehmen. Ob aber mehrere Familien oder Häuſer nothwendig zu einer ſolchen Geſellſchaft erfordert werden, wollen wir unten beurtheilen, wenn wir P. ſp. Sect. IV. Cap. III. von der Anarchia mit dem Verfaſſer handeln werden. Hier in dem Vorberichte dürfen wir nicht gar zu weitläufig ſeyn. Die Stelle, welche aus dem Huber de jure Civitat. Lib. 2. ſect. 3. cap. 5. angeführet wird, lautet n. 4, 5. im Zuſammenhange folgendergeſtalt: Vici, in quibus nil eſt, quam vicinitas incolarum, ſine ullo magiſtratu vel Rectore proprio, non ſunt univerſitates; etſi forte res quasdam habeant communes, earumque reſpectu agere & conveniri poſſint, ut perſonæ: nam hoc de omnibus, qui rem habent communem, ſeu cum, ſeu ſine ſocietate, juris eſt notiſſimi. Atque in hoc ipſo differunt a vicis Pagi (mittimus hic ſignificationem, qua territoria Pagi dicuntur, ut Germani veteres Helvetiique in pagos dividebantur) quod Pagi certo regendi ordine conſiſtant, ſeu per unum Rectorem vel paucos

aut

aut totius plebis ſuffragationem is ordo exerceatur.

§. 24.

Hier werden nun die bürgerliche Geſellſchaften erkläret. Wenn nämlich mehrere Familien um der Sicherheit willen, auf die Art mit einander verbunden ſind, daß ſie eine gemeinſchaftliche Regierung über ſich angenommen: ſo befinden ſie ſich in einer bürgerlichen Geſellſchaft (ſocietate civili ſ. Civitate,) damit, heißts bey dem Verfaſſer, die §. 23. erwähnte Geſellſchaften desjenigen Nutzens, deſſenthalben ſie aufgerichtet worden ſind, deſto völliger genießen möchten: ſo haben ſie ſo wohl ihren Willen, als auch ihre Kräfte einer phyſiſchen oder ſittlichen Perſon übergeben; und daher ſind die bürgerliche Geſellſchaften oder Staaten entſtanden, und die daher entſpringende Rechte werden bürgerliche Rechte genennt. Man braucht nur den Verfaſſer zu verſtehen, um einzuſehen, daß er eben den Begriff von der bürgerlichen Geſellſchaft habe, den ich gegeben. Dieſem zu Folge merke man, 1) daß der Verfaſſer durch eine phyſiſche Perſon dasjenige verſtehe, was man im gemeinen Leben eine Perſon nennet. Ein jeder Menſch iſt alſo eine phyſiſche Perſon. 2) Eine ſittliche Perſon wird ein Menſch genennt, in ſo fern er einen ſittlichen Zuſtand hat, das iſt, in ſo fern er gewiſſe Rechte beſitzt. In ſo fern nun mehrere Menſchen, um einerley Abſicht zu erhalten, einerley ſittlichen Zuſtand und einerley Rechte haben, in ſo fern machen ſie eine ſittliche Perſon aus. In dieſer Abſicht nennt man eine Geſellſchaft von mehreren Menſchen, die einerley Rechte haben, eine ſittliche Perſon.

ſon. Und in dieſer Bedeutung wird das Wort von dem Verfaſſer genommen, wenn er eine ſittliche Perſon einer phyſiſchen Perſon entgegen ſetzt. Nämlich er verſtehet durch eine ſittliche Perſon einen Zuſammenbegriff von mehreren Menſchen, welche mit einander verbunden ſind, um einen gemeinſchaftlichen Endzweck zu erhalten. Z. E. Das Collegium von Profeſſoren macht eine ſittliche Perſon aus. 2) Merke man, was das heißt, ſeinen Willen und ſeine Kräfte einem übergeben: α) **ſeinen Willen in den Willen eines andern ſetzen**, heißt, ſich im Wollen nach dem Willen eines andern richten, oder die Bewegungsgründe zum Wollen aus dem Willen des andern hernehmen. Man ſpricht auch im gemeinen Leben: **Dein Wille ſoll mein Wille ſeyn**, das heißt: wenn ich etwas will, ſo ſoll der Grund davon in deinem Willen zu ſuchen ſeyn. Wer alſo ſeinen Willen in dem Willen eines andern ſetzt, trägt dem andern das Recht auf, über ſeinen Willen zu ſchalten und zu walten. β) **Seine Kräfte jemand übergeben** (vires ſuas in aliquem transferre) heißt: jemand das Recht geben, über ſeine Kräfte nach Gefallen zu ſchalten und zu walten. Die Kräfte werden hier in einem ſo weiten Verſtande genommen, daß auch äußerliches Vermögen hieher gehören. 3) Wenn alſo der Verfaſſer ſagt, daß mehrere Familien entweder einer phyſiſchen oder ſittlichen Perſon ihren Willen und ihre Kräfte aufgetragen: ſo iſt der Verſtand dieſer, daß mehrere Familien entweder einer einzelen Perſon oder mehreren Perſonen zuſammen genommen das Recht aufgetragen haben, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu ſchalten und walten. Weil nun derjenige, ſo ein Recht hat, über das Wollen

und

und die Kräfte mehrerer vernünftigen Weſen nach Gefallen zu diſponiren, eben dadurch das Recht hat, ihre Handlungen nach Belieben zu beſtimmen: ſo iſt offenbar, daß mehrere Familien, indem ſie einer oder mehreren Perſonen das Recht aufgetragen, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu diſponiren, zugleich einer oder mehreren Perſonen das Recht gegeben, ihre Handlungen nach Belieben zu beſtimmen. Und weil dieſes der Begriff iſt, den der Verfaſſer, §. 551, von der Regierung (imperio) hat: ſo erhellet, daß die mehrere Familien, welche ſich in eine bürgerliche Geſellſchaft begeben, einer oder mehreren Perſonen die gemeinſchaftliche Regierung (imperium commune) aufgetragen. Folglich kömmt die Erklärung des Verfaſſers von der bürgerlichen Geſellſchaft mit der Erklärung davon überein, die ich im Anfange dieſes Abſatzes gegeben. Man vergleiche hiemit ſeinen §. 655. Ich habe bey meinen gegenwärtigen Erläuterungen dieſes §. 24. mich nur bemühet, meinen Leſern einen deutlichen Begriff von der Erklärung des Verfaſſers von der bürgerlichen Geſellſchaft beyzubringen. Derowegen habe ich mich auch der Redensarten und Begriffe des Verfaſſers bedienet. Die hierbey nöthige Anmerkungen will ich verſparen, bis ich zu dem §. 655. u. ſ. komme. Z. E. 1) Ob nothwendig mehrere Familien zu einer bürgerlichen Geſellſchaft erfordert werden; 2) ob eine bürgerliche Geſellſchaft ohne die eheliche Geſellſchaft möglich ſey, welche z. E. blos aus Perſonen von einem Geſchlechte beſtünde. 3) ob man nicht einen Staat oder bürgerliche Geſellſchaft (civitatem) von einer Republik unterſcheiden müſſe. Siehe *Huber.* de Jure Civitatis L. I. S. II. cap. 2. n. 18. it. Godofr.

doſr. Erneſt. *Fritſchii* Ius publ. univ. & pragmaticum, prolegom. §. 2. 4) Daß eine bürgerliche Geſellſchaft nicht allein durch ein Bündniß, ſondern auch durch einen Krieg entſtehen könne. 5) Wollen wir beſtimmen, in wie weit der Wille der Unterthanen dem Willen des Landesherrn unterworfen ſey u. ſ. w. Am Ende dieſes Abſatzes iſt nur noch zu merken, daß der Verfaſſer durch das Wort, voluntas, nicht das Vermögen, dasjenige zu begehren, was man aus allgemeinen deutlichen Begriffen als gut ſich vorſtellt, verſtehe, wie das Wort ſonſt von den neuern Weltweiſen genommen wird; auch nicht bloß die Handlungen des Willens (voluntatis & noluntatis) oder das Wollen und Nichtwollen (volitiones & nolitiones), welche Begierden und Verabſcheuungen ſind aus allgemeinen deutlichen Vorſtellungen des Guten und des Böſen: ſondern der Verfaſſer verſtehet vielmehr durch voluntates die Begierden und Verabſcheuungen überhaupt, in welcher Bedeutung das Wort auch öfters bey lateiniſchen Schriftſtellern vorkömmt. Nur iſt bekannt, daß die neuere Weltweiſen eine andere Sprache haben. Man vergleiche des Verfaſſers §. 33, 34. Weil aber die Redensart: voluntates & vires ſuas in aliquem transferre, von Canz und andern Lehrern des Naturrechts in der Bedeutung genommen wird, in welcher ſie der Verfaſſer nimmt: ſo kann man ſagen, daß ſie deßwegen von unſerm Verfaſſer unverändert beybehalten worden, damit man die andern Lehrer des Naturrechts deſto beſſer verſtehen möchte.

An-

Anmerkung.

Hier wird bewieſen, daß mehrere Menſchen eine ſittliche Perſon ausmachen können. Weil ich aber ſowohl in der Erklärung des Abſatzes, als oben ſchon dieſen Beweis geführet habe: ſo habe ich hier weiter nichts zu bemerken, als, wenn der Verfaſſer am Ende ſagt, daß man nicht von einer phyſiſchen auf eine ſittliche Perſönlichkeit ſchließen darf, ſo iſt die Meinung dieſe, daß man nicht von einer phyſiſchen Perſon auf den Inbegriff mehrerer Perſonen, die in einer Geſellſchaft einerley Rechte haben, ſchließen darf, oder überhaupt, daß es ſich von einer phyſiſchen Perſon auf eine jede beſtimmte ſittliche Perſon nicht ſchließen läßt. Die erſte Stelle, welche der Verfaſſer hier aus Böhmers jure publico univerſali Lib. I. cap. 3. §. 1. anführet, iſt die Erklärung von der bürgerlichen Geſellſchaft, welche größtentheils mit unſerer Erklärung überein kömmt. Darinn gehen wir aber von Böhmer ab, daß wir nicht behaupten, daß eine jede Republik durch ein Bündniß entſtehen muß. Die andere Stelle ſtehet bey dem Nicol. Hieron. Gundling in Iur. N. & Gent. Cap. III. de ſtatu hominum diverſo inprimis &c. §. 43. 46. wo es heißt: Qui imperare aliis eorumque libertatem conſtringere ſatagit, cauſſam itidem in promtu habeat, neceſſe eſt. Cauſſa non vis eſt ac potentia, non divitiæ, nec ingenii quædam excellentia, ſed conſenſus, qui nonnunquam potentiam, divitias & imperii jura praerogativa reſpicit. Conſenſus vel extorquetur ab alio, vel ex conſideratione majoris periculi ſuadetur. Unde *imperium civile coortum eſt vel per vim, vel*

vel ex libera proprii juris renunciatione. it. Cap. XXXV. de Civitate §. 1, 12: Civitas cœtus familiarum perfectus eſt, ut *ſub eodem imperio* conjunctus ſecuritate & ſufficientia fruatur imperium civile, partim per vim, partim ex libera proprii juris renunciatione coortum eſt. Man vergleiche *Huber. de jure Civit.* L. I. S. 2. c. 2. n. 1. und *Fritſchii jus publ. univ.* §. 2, 30. Die Stelle bey dem Georg Beyer in delineatione juris divini, naturalis & poſitivi univerſalis lautet Cap. XXIX, §. 2 - 9. folgendergeſtalt: Hæc (ſecuritas) aliter obtineri non poteſt, quam multis hominibus perpetuo unitis. Pauci enim reprimendo multorum inſultui non ſufficiunt. Et unio temporalis poſt diſſolutionem majoris diſſidii occaſionem præbet, cum familiaritas unitorum eorum bona & vires nocendi magis detexerit, quorum illa poſtea appetuntur, harum repreſſio immatura ſuſcipitur. Ipſum quoque ſecuritatis ſtudium perpetuum eſt. Perpetua vero unio ſolo unitorum conſenſu firma eſſe nequit, niſi quid accedat, ſingulos receſſuros ad perſeverantiam cogens: quippe hanc impediunt, 1) diverſitas inclinationum et hebetudo diſpiciendi, quid ad finem hunc ſit utilius. 2) Torpor & averſatio ea, quæ toti corpori proſunt, cum aliqua moleſtia exequendi. 3) Pervicacia mordicus retinendi, quæ ſemel utcunque bona viſa fuerunt. Non ergo aliud remedium ſupereſt, quam ſummam poteſtatem conſtituere, quæ malum praeſens & in ſenſus incurrens infligere poſſit communi utilitati reluctantibus. Eamque tali autoritate inſtruere, ut quicquid illa circa rem communem

voluerit, pro voluntate omnium ſit habendum, & omnium vires ad ejus executionem applicendæ.

§. 25.

In dem ſittlichen bürgerlichen Zuſtande läßt ſich ein gedoppelter Zuſtand unterſcheiden: 1) treffen wir in dem bürgerlichen Zuſtande eine Perſon an, welche das Recht hat, das freye Verhalten der übrigen, zur Erhaltung der gemeinſchaftlichen Sicherheit zu beſtimmen §. 24, welche Perſon der Regent oder Landesherr (imperans) genennt wird; 2) treffen wir auch in dem bürgerlichen Zuſtande ſolche Perſonen an, welche ihren Willen dem Willen des Landesherrn unterworfen haben, §. 24. Und dieſe werden Unterthanen (obtemperantes ſ. ſubditi) genennt. Weil nun die Rechte, ſo der Landesherr, als Landesherr, hat, von den Rechten, ſo die Unterthanen haben, unſtreitig unterſchieden ſind: ſo iſt offenbar, daß der bürgerliche ſittliche Zuſtand des Landesherrn von dem bürgerlichen ſittlichen Zuſtande der Unterthanen verſchieden ſey §. 9. Dasjenige, was in dem bürgerlichen ſittlichen Zuſtande ſtatt findet, beziehet ſich entweder auf den Zuſtand des Landesherrn, oder nicht. Im erſten Falle heißt der bürgerliche Zuſtand ein öffentlicher, im andern Falle ein Privatzuſtand. Alſo lebt der Landesherr in dem öffentlichen Zuſtande, und dahin gehören alle ſeine Rechte in Abſicht auf die Unterthanen und ihre Verbindlichkeiten gegen den Landesherrn. Die Unterthanen hingegen, wenn ſie nicht im Zuſammenhange mit ihrem Landesherrn betrachtet werden, befinden ſich in dem

Pri-

Privatzuſtande. Zu dem öffentlichen Zuſtande gehöret z. E. die Frage, ob der Landesherr das Recht Steuern zu fordern, das Recht über Leben und Tod (jus vitæ et necis) u. ſ. w. habe. Zu dem Privatzuſtande aber gehöret die Frage: Ob der eine Unterthan das Recht habe, von dem andern zu fordern, ſein mit ihm aufgerichtetes Bündniß zu halten u. ſ. w. Es iſt alſo klar, daß man in einer jeden bürgerlichen Geſellſchaft den öffentlichen und Privatzuſtand voneinander unterſcheiden muß. Man vergleiche Part. ſpec. ſect. 5. jur. publ. univ. Cap. I. de Civit. atque jur. publ. Civ. univ. in gen. §. 660. Cor. II, III. und §. 661.

§. 26.

Weil die Religion ſehr viel zur Sicherheit der bürgerlichen Geſellſchaft beyträgt (ſo unten erhellen wird): ſo iſt es nöthig, daß es in einer Republik Geſellſchaften gebe, deren Endzweck die Religion oder der Gottesdienſt iſt. Eine ſolche Geſellſchaft heißt die **Kirche** (Eccleſia), und die Rechte, die daher entſpringen, werden **Rechte der Kirche** (jura eccleſiaſtica) genennt. Wenn eine Kirche in einer Republik ſich befindet: ſo gehören die daher rührende Rechte entweder dem Landesherrn oder den Unterthanen zu. Z. E. Der Landesherr hat das Jus circa ſacra. Die Unterthanen aber, ſo Mitglieder der Kirche ſind, haben eine poteſtatem eccleſiaſticam. Man vergleiche P. ſp. Sect. VII. Jus Eccleſ. univ. §. 883, 886. Cor. II. u. ſ. w. Damit man nun auf einmal alle die Arten der Zuſtände und Geſellſchaften, ſo wir erkläret haben, überſehen kann, will ich folgende Tabelle herſetzen:

Ein ſittlicher Zuſtand wird durch Rechte beſtimmt, Dieſe fließen

- entweder aus dem Weſen der Dinge,
  - Der natürliche Zuſtand (*ſtatus naturalis*). Dieſer begreift Rechte in ſich, welche aus dem Weſen fließen. Das Weſen wird
    - entw. an ſich betrachtet,
      - Der natürliche unbedingte Zuſtand (*ſtatus abſolutus*). In dieſem Zuſtande werden die Menſchen betrachtet
        - entw. in Verhältniß gegen andere Menſchen,
          - Der unbedingte geſellſchaftliche Zuſtand (*ſtatus ſocialis ſolutus*).
        - oder nicht
          - Der Zuſtand der Einſamkeit (*ſtatus ſolitudinis*).
    - oder unter gewiſſen Umſtänden.
      - Der bedingte Zuſtand (*ſtatus hypotheticus.*) Dieſer faſſet
        - entweder eine Geſellſchaft in ſich
          - Der geſellſchaftliche Zuſtand, (*ſtatus naturalis ſocialis*). Wo eine Geſellſchaft, da iſt ein Endzweck. Dieſer iſt
            - entw. ein einfacher
              - eine einfache Geſellſchaft (*ſocietas ſimplex.*) Hier iſt der Endzweck
            - oder ein zuſammengeſetzter.
              - eine zuſammengeſetzte Geſellſchaft (*ſocietas compoſita*).
        - oder nicht
- oder nicht
  - Der außernatürliche Zuſtand (*ſtatus præternaturalis*).

entw.

- entw. die Zeugung der Kinder
  - Die eheliche Geſellſchaft (*ſocietas connubialis*).
- oder nicht. Folglich beſtehet der Endzweck
  - entw. in gewiſſen Dienſtbarkeiten, ſo ein Menſch dem andern leiſten ſoll.
    - Die herrſchaftliche Geſellſchaft (*ſocietas herilis*).
  - oder nicht. Alſo iſt der Endzweck
    - entw. die Erziehung der Kinder
      - Die väterliche Geſellſchaft (*ſocietas paterna*).
    - oder nicht.

Dieſe iſt

- entw. eine kleinere, ſo nur aus mehrern von den beſtimmten einfachen Geſellſchaften beſtehet
  - Das Haus oder die Familie (*ſocietas domeſtica*).
- oder eine größere, ſo aus mehreren Häuſern beſtehet. Dieſe haben ſich mit einander vereiniget
  - entw. um eine gemeinſchaftliche Sicherheit zu erhalten, und in dieſem Falle haben ſie
    - entw. einen gemeinſchaftlichen Oberherrn angenommen,
      - Die bürgerliche Geſellſchaft (*civitas*).
    - oder nicht.
      - Die Dörfer (*pagi et vici.*)
      - Die Anarchien (*anarchiæ*).
  - oder nicht. Und alſo iſt der Endzweck
    - entw. die Religion
      - Die Kirche (*eccleſia*)
    - oder nicht.

Ich habe dieſe Tabelle nach dem Sinne des Verfaſſers eingerichtet. Ich habe hierbey nur zu bemerken, daß man nicht alle Begriffe, ſo wir in dieſer Tabelle durch die Beſtimmung herausgebracht haben, für richtige logiſche Erklärungen halten darf. Z. E. Was den Begriff von der Kirche betrift, da iſts eben nicht nothwendig, daß ſich mehrere Fa-

milien in Abſicht auf die Religion mit einander vereinigen. Wo nur mehrere einzele Perſonen, die die Religion zum Endzweck haben, ſich mit einander vereiniget haben, da iſt ſchon eine Kirche zu gedenken. Nichts deſto weniger geben wir zu, daß eine jede Vereinigung mehrerer Familien, welche die Religion zum Endzweck haben, eine Kirche ſey. Man vergleiche unſere Anmerkungen bey dem §. 26.

§. 27.

Wir haben oben §. 13. beſtimmt, wenn eher der ſittliche Zuſtand ein natürlicher, und wenn eher er ein außerordentlicher Zuſtand (ſtatus præternaturalis ſ. adventitius) genennt werden muß. Daraus wird man mit leichter Mühe einſehen, in welchem Falle die von uns erklärte Geſellſchaften, und die daher entſpringende ſittliche Zuſtände und Rechte natürlich, und in welchem Falle ſie außernatürlich ſind. 1) Die eheliche Geſellſchaft, iſt eine natürliche Geſellſchaft, wenn nichts in ihr angenommen wird, ſo nicht aus dem Begriffe dieſer Geſellſchaft, entweder an ſich oder unter gewiſſen Umſtänden betrachtet, folgt. Hingegen iſt es eine außernatürliche Geſellſchaft: in ſo fern etwas in ihr angenommen wird, ſo nicht aus dem Begriff der ehelichen Geſellſchaft fließt. In ſo fern alſo in dieſer Geſellſchaft Perſonen verſchiedenen Geſchlechts ſind, die mit einander Kinder zeugen wollen, u. ſ. w. in ſo fern iſts eine natürliche Geſellſchaft. In ſo fern aber der Mann über die Frau, ohne vorhergehendes Bündniß, die Herrſchaft hat, u. ſ. w. iſts eine außernatürliche Geſellſchaft. Im erſten Falle iſt der ſittliche Zuſtand der Verehelichten ein natürlicher Zuſtand, und die daher entſprin-

gende

gende Rechte ſind natürliche Rechte. Im andern Falle aber iſt ihr Zuſtand außernatürlich, und die Herrſchaft des Mannes über die Frau ein außernatürliches Recht. 2) Die väterliche Geſellſchaft iſt eine natürliche Geſellſchaft, in ſo fern die Aeltern die Erziehung ihrer Kinder zum Endzwecke haben, und alle diejenigen rechtmäßigen Mittel zu ergreifen befugt ſind, wodurch dieſer Endzweck erhalten werden kann. Hingegen iſt es eine außernatürliche Geſellſchaft, in ſo fern behauptet wird, daß der Vater ohne Unterſchied das Recht über das Leben und den Tod der Kinder habe u. ſ. w. Kurz: Man braucht nur das Naturrecht mit dem jure poſitivo zu vergleichen: ſo iſt man im Stande, das natürliche von dem außernatürlichen in allen dieſen Geſellſchaften und Zuſtänden zu unterſcheiden.

Anmerkung.

Der Verfaſſer bemerkt hier die Verwirrung, welche in Abſicht auf den natürlichen Zuſtand ſtatt findet. Grotius de I. B. & P. ſetzt den natürlichen Zuſtand dem geſellſchaftlichen entgegen. Dieß kömmt daher, weil Grotius nur den unbedingten natürlichen Zuſtand (ſtatum naturalem abſolutum) einen natürlichen Zuſtand nennt. Weil wir aber oben bewieſen haben, daß auch ein natürlicher bedingter Zuſtand möglich, und dieſer ein geſellſchaftlicher ſeyn kann: ſo erhellet, daß man den natürlichen Zuſtand weiter ausdehnen muß, als es vom Grotius geſchehen. Wir brauchen alſo nicht, mit ihm und andern Lehrern des Naturrechts zu behaupten, daß man, ſo bald man neue Rechte durch gewiſſe einzelne Handlungen erhält, aus dem

natürlichen Zuſtande heraus gehe. Man ſpricht ja auch von einem natürlichen ehelichen Zuſtande (ſtatu matrimoniali naturali) u. ſ. w. wenn gleich dieſer Zuſtand nicht ein unbedingter natürlicher Zuſtand iſt, ſondern gewiſſe einzelne Handlungen vorausſetzt. Der Verfaſſer folget größtentheils dem Puffendorf und Chriſt. Thomaſius. Letzterer macht dieſe Eintheilung auf folgende Art:

Status
eſt

- l. naturalis
  - l. naturalis
  - l. ſocialis
    - l. naturalis.
    - l. civilis
      - l. naturalis
      - l. adventitius.
- l. belluinus.

Hierbey iſt zu merken, 1) behaupten wir nicht mit dem Thomaſius, daß der bürgerliche außernatürliche Zuſtand (ſtatus civilis adventitius) zum Geſchlechte den natürlichen Zuſtand habe. 2) Wir ſetzen auch den natürlichen Zuſtand eines Menſchen überhaupt dem viehiſchen nicht entgegen. Der viehiſche Zuſtand des Menſchen beſtehet in dem Zuſammenbegriffe derjenigen Beſtimmungen, welche der Menſch mit dem Viehe gemein hat. Weil nun dieſe mit zu dem natürlichen Zuſtande des Menſchen gehören: ſo iſt klar, daß der viehiſche Zuſtand deſſelben ein natürlicher Zuſtand ſey. Wenn man aber auf den ſittlichen natürlichen Zuſtand des Menſchen ſiehet: ſo geben wir zu, daß der viehiſche Zuſtand deſſelben dieſen Namen nicht verdienet, indem er zu dem natürlichen nichtſittlichen Zuſtande gehöret. 3) In ſo fern kommen wir mit dem Thomaſius

überein,

überein, daß wir auch einen natürlichen geſellſchaftlichen und bürgerlichen Zuſtand behaupten. Beyläufig iſt zu merken, daß viele Lehrer des Rechts der Natur den außernatürlichen Zuſtand (ſtatum adventitium ſ. aſcititium ſ. artificialem) in einem ſo weiten Verſtande nennen, daß ſo gar auch ein jeder bedingter natürlicher Zuſtand dieſen Namen bekömmt. Sehet Heinrich Köhlers Jus Nat. Exercit. V. de jure læſi in lædentem connato in ſtatu naturali, §. 888. p. 162. Gundlings Jus N. und Hobbes de Cive. Canzens diſciplinas morales omnes. u. ſ. w.

§. 28.

Wer eine philoſophiſche Wiſſenſchaft liefern will, der muß die Beſtimmungen der Dinge aus ihren allgemeinen Begriffen herleiten. Siehe §. 31. Weil wir nun hier mit einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft zu thun haben: ſo iſt klar, daß wir die angeführten Geſellſchaften, Zuſtände und Rechte aus ihrem allgemeinen Begriffe erklären müſſen. Weil ferner dasjenige natürlich heißt, ſo aus dem Begriffe einer Sache folgt §. 11: ſo erhellet, daß wir an dieſem Orte nur dasjenige erklären müſſen, was in den benennten Geſellſchaften, Zuſtänden und Rechten natürlich iſt. Das außernatürliche (adventitium) verſpricht der Verfaſſer zu einer andern Zeit zu erklären, und er hat dieſes ſein Verſprechen zum Theil erfüllet, indem er uns die erſten Anfangsgründe des bürgerlichen juris poſitivi in einer zuſammenhangenden Ordnung geliefert. Nun ſchreiten wir zu dem zweyten Hauptſtücke der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrechts.

Zwey-

Zweytes Hauptſtück
des Vorberichts
des
Natur- und Völkerrechts.

Zweytes Hauptſtück des Vorberichts des Natur- und Völkerrechts.

Von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt betrachtet und deſſen verſchiedenen Eintheilungen.

Ad §. 29.

Es iſt nicht des Verfaſſers Abſicht, hier in dieſem Hauptſtücke alles dasjenige vorzutragen, was von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt geſagt werden kann. Nein. Dieſes gehöret vielmehr in unſern Lehrbegriff ſelbſt. Hier handelt der Verfaſſer nur viererley ab: 1) giebt er uns einen Begriff von der natürlichen Rechtsgelahrheit überhaupt, was ſie ſey, und worinne ihre Natur beſtehe §. 29-31. 2) Zeigt er die Methode an, nach welcher er dieſe Wiſſenſchaft abhandeln will. §. 32. 3) Erkläret er die verſchiedenen Theile derſelben, und den Inhalt ſeines Buchs, §. 33-45. Und endlich 4) wird der Nutzen dieſer Wiſſenſchaft dargethan, §. 46-50.

Ad §. 30.

Wenn wir die natürliche Rechtsgelahrheit ordentlich erklären ſollen: ſo iſt nöthig, daß wir uns erſt

erſt einen deutlichen Begriff von der Rechtsgelahrheit überhaupt machen. Dieſem zu Folge wird in dieſem Abſatze die Rechtsgelahrheit überhaupt erkläret. Es heißt: Die Rechtsgelahrheit (jurisprudentia) iſt eine Wiſſenſchaft von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Hier iſt alſo auf zweyerley Achtung zu geben: 1) Der Gegenſtand der Rechtsgelahrheit (objectum jurisprudentiæ) ſind α) die ſittlichen Geſetze, und β) die Anwendung derſelben auf einzelne freye Handlungen. 2) Nicht eine jede Erkenntniß von den Geſetzen und ihrer Anwendung, auch einzelnen freyen Handlungen, kann eine Rechtsgelahrheit genannt werden. Nein. Soll eine Erkenntniß dieſen Namen verdienen: ſo muß es eine Erkenntniß aus gewiſſen Gründen ſeyn, das iſt, eine Wiſſenſchaft. Hierbey iſt zu merken: α) das Wort Wiſſenſchaft wird von den neuern Weltweiſen ſowohl im weitern, als auch im engern Verſtande genommen. Im weitern Verſtande nimmt man das Wort Gewißheit in der Erklärung des Worts Wiſſenſchaft ſo weit, daß es nicht allein das apodiktiſche Gewiße, ſondern auch das ſittlich Gewiße unter ſich begreift. In dieſer weiten Bedeutung wird die geoffenbarte Gottesgelahrheit und die bürgerliche willkührliche Rechtsgelahrheit auch eine Wiſſenſchaft genennt. Und in eben dieſer Bedeutung neunen wir die Rechtsgelahrheit überhaupt eine Wiſſenſchaft. Nimmt man aber das Wort Wiſſenſchaft im engern Verſtande: ſo werden hierzu apodiktiſch gewiſſe Gründe erfodert; und in dieſer ſtrengen Bedeutung können wir nicht die Rechtsgelahrheit überhaupt eine Wiſſenſchaft nennen, indem ſie auch die bürgerliche wirkliche Rechtsgelahrheit unter ſich begreift, welche, wie verſtän-

dige

dige Rechtsgelehrte wiſſen, nicht eine Wiſſenſchaft im ſtrengen Verſtande genennt werden kann. β) Weil das Wort Wiſſenſchaft ſowohl objective, als auch ſubjective genommen wird: ſo kann man auch die Rechtsgelahrheit in dieſem doppelten Verſtande nehmen. a) Die Rechtsgelahrheit, objective genommen, iſt der Zuſammenbegriff der Wahrheiten, welche auf die Geſetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen gehen, in ſo fern dieſe Wahrheiten mit einander verknüpft ſind. Hier betrachtet man nicht die Rechtsgelahrheit in einem gewiſſen Subjekt, wie ſie in dem Ulpiano, Paulo u. ſ. w. exiſtiret, ſondern auſſer einem jeden Subjekt, oder an ſich. b) Die Rechtsgelahrheit ſubjective genommen, iſt eine Fertigkeit aus gewiſſen Gründen die Geſetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen herzuleiten. Hier betrachtet man die Rechtsgelahrheit in einem gewiſſen Subjekt. Wer alſo auf den Namen eines Rechtsgelahrten einen Anſpruch machen will, der muß aa) eine Erkenntniß von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen beſitzen. bb) Muß er eine Erkenntniß von den gewiſſen Gründen (principiis certis) haben, woraus ſeine Erkenntniß von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen hergeleitet werden kann. cc) Muß er im Stande ſeyn, aus den beſtimmten gewiſſen Gründen die Geſetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen richtig herzuleiten. Es iſt alſo nicht genug, daß er eine Erkenntniß von den Geſetzen hat, und wie ſie auf unſere freye Handlungen angewendet werden ſollen; und von den gewiſſen Gründen, woraus dieſes hergeleitet werden ſoll. Nein. Er muß noch

außer dem den Zuſammenhang, die Verknüpfung ſeiner gewiſſen Gründe mit den Sätzen, die er behauptet, deutlich einſehen. Er muß im Stande ſeyn, deutlich zu zeigen, wie die Geſetze und ihre Anwendung auf unſere Handlungen aus den beſtimmten gewiſſen Gründen folgen. dd) Muß er hierinne eine Fertigkeit beſitzen. Wer dieſen Begriff des Rechtsgelehrten gehörig überlegt, wird mir ohne Schwierigkeit einräumen, daß viele Leute Rechtsgelehrte genennt werden, die dieſen Namen nicht verdienen. Was den Redegebrauch in Abſicht auf die Erklärung der Rechtsgelahrheit, betrift, ſo finden wir, daß die größten Rechtsgelehrten mit dem Verfaſſer übereinſtimmen. Siehe *Heineccii* elem. jur. civil. L. I. Tit. I. Hiermit kommt auch die Erklärung *Ulpiani* l. 10. ff. §. 2. de l. & l. überein, wenn er die Rechtsgelahrheit eine Erkenntniß göttlicher und menſchlicher Dinge nennt, in ſo fern ſie auf das rechtmäßige und unrechtmäßige gehet. Das Geſchlecht (genus) in dieſer Erklärung iſt der Begriff der Stoiker von der Weltweisheit, welche ſie durch eine Erkenntniß göttlicher *) und menſchlicher Dinge und ihrer Urſachen erklären. Und alſo iſts eben ſo viel, als wenn Ulpian die Rechtsgelahrheit durch eine Weltweisheit des rechtmäßigen und unrechtmäßigen (philoſophiam juſti & injuſti)

*) Durch die göttlichen werden die göttliche natürlichen Dinge verſtanden. Siehe XENOPHON L. I. C. II. memorabil. Socr. it. BYNCKERSCHOEK Lib. 4. oper. C. 15. Daher wurden auch die Naturlehrer, wie ISIDORVS berichtet, vor Zeiten Gottesgelehrte genennt. Die Urſache iſt dieſe, weil die Stoiker Gott und die Natur vor einerley hielten.

injuſti) erkläret hätte. Weil nun die Weltweisheit hier für eine Art der Erkenntniß (pro modo cognoſcendi) genommen wird, und alſo mit der Wiſſenſchaft übereinkommt: ſo will der Ulpian ſagen, daß die Rechtsgelahrheit eine Wiſſenſchaft des rechtmäßigen und unrechtmäßigen ſey. Wenn ich aber beſtimmen ſoll, welche Handlungen rechtmäßig oder unrechtmäßig ſind: ſo muß ich erſt eine Erkenntniß von den Geſetzen haben, und zweytens muß ich die Geſetze auf die freye Handlungen anzuwenden wiſſen. Hieraus iſt klar, daß die Erklärung Ulpians von der Rechtsgelahrheit, welche L. I. pr. ff. tit. de I. & I. vorkommt und von dem Verfaſſer angeführet wird, ebenfalls mit unſerer Erklärung übereinſtimmt, wenn er ſie eine Kunſt des billigen und guten nennet. Es iſt zu Leipzig eine Abhandlung heraus gekommen, ſo die Aufſchrift führet: D. Caroli Ferd. *Hommelii*, ſupremæ curiæ advocati, propoſitum de novo ſyſtemate juris naturæ & gentium ex ſententia veterum Ictorum concinnando; ſive de jure, quod natura omnia animalia docuit, commentatio. Der Verfaſſer hat daſelbſt Lib. I. §. 105 - 110. beſondere Gedanken von dem Billigen und Guten, wie ſie von einander unterſchieden werden ſollen. Ich will ſeine eigene Worte herſetzen: In bonæ fidei judiciis i. e. in iis, quæ ſtricto juri ſunt contraria, nemo ignorat formulam ita ſe habuiſſe: *Quod aequius melius*. Credimusne, hac formula duo verba ejusdem plane poteſtatis jungi? Minime vero: non enim otioſis noſtri verbis delectantur. Exiſtimandum ergo eſt, disjungenda illa verba eſſe hac ratione, ut unum eorum, nimirum *aequius* ad gentium jus, alterum vero,

melius ad naturale referatur: æquum enim ad jus gentium pertinere, mihi ſit probabile ex lege quadam Digeſtorum, in qua *Paulus* ICtus, omnis iſtius triplicis juris mentionem reddit. Quoties, inquit, *aequitas* aut deſiderii *naturalis* ratio, aut dubitatio *juris* moratur (id autem eſt jus civile): juſtus decretis res temperanda eſt - - - Reſtat, ut quid *bonum* denotet, explicemus. Id verbum autem ICti de naturæ inſtitutis ſolent uſurpare. Nam, ut ſuperius diſputavimus, jus naturæ, quod utile, ſive quod bonum cuique videtur, ſibi propoſitum habet. Clarum autem eſt, bona & utilia eadem eſſe &c. Wir werden noch in dieſem Hauptſtück zeigen, in welcher Bedeutung das Natur- und Völkerrecht von dem Verfaſſer genommen wird. Unten aber werden wir erſt im Stande ſeyn, ſeine Begriffe von dem æquo und bono zu beurtheilen.

Nachdem der Verfaſſer in dieſem Abſatze die Rechtsgelahrheit erkläret und den Redegebrauch dargethan: ſo ſetzet er die Theile dieſer Wiſſenſchaft aus einander. Die Rechtsgelahrheit iſt eine Wiſſenſchaft von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Es iſt aus dieſer Erklärung offenbar, daß es zween Theile oder zwey Hauptſtücke von der Rechtsgelahrheit gebe. Der erſte Theil handelt von den ſittlichen Geſetzen, und der andere Theil von der Anwendung derſelben auf einzelne freye Handlungen. Jener heißt die **Rechtswiſſenſchaft** oder **Rechtsklugheit** (juriſcientia ſ. juriſperitia) und dieſer wird die **Rechtsgelahrheit im engern Verſtande** (jurisprudentia ſtricte ſic dicta) oder wie **Gundling** ſpricht, die gericht-

richtliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia judicialis) genennt. Man ſiehet leicht ein, warum Gundling die Rechtsgelahrheit im engern Verſtande eine gerichtliche Rechtsgelahrheit nennet. Denn die Rechtsgelahrheit im engern Verſtande handelt von der Anwendung der Geſetze auf einzelne freye Handlungen, und dieſes iſt eben dasjenige, womit man ſich im Gerichte beſchäftiget, wenn man daſelbſt den Menſchen ihre Handlungen zurechnet. Es iſt aus dem Begriffe der Rechtsgelahrheit klar, daß derjenige, ſo die Rechtsgelahrheit erklären will, die beyden angeführten Theile inſonderheit abzuhandeln, und auseinander zu ſetzen verbunden ſey. Weil die Rechtswiſſenſchaft und die Rechtsgelahrheit im engern Verſtande zwey weſentliche Theile von der Rechtsgelahrheit überhaupt ſind: ſo erhellet, daß man irren würde, wenn man ſie für zwo Arten der Rechtsgelahrheit hielte.

Ad §. 31.

In dieſem Abſatze kommt zweyerley vor: 1) die Erklärung einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft und 2) die Erklärung der philoſophiſchen Rechtsgelahrheit. Was das erſte betrift, heißt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft eine ſolche Wiſſenſchaft von den Beſtimmungen der Dinge, welche aus ihren allgemeinen Begriffen hergeleitet wird. Es iſt ausgemacht, daß die Vernunftlehre, Metaphyſik, Mathematik u. ſ. w. zu den philoſophiſchen Wiſſenſchaften gehören, und man wird finden, daß man hier die Beſtimmungen der Dinge aus ihren allgemeinen Begriffen herleitet. Z. E. in der natürlichen Gottesgelahrheit, ſo ein Theil der Metaphyſik iſt,

ſchließt man aus dem Begriffe von Gott und ſeinen Eigenſchaften, und man bekommt auf dieſe Art eine Wiſſenſchaft von den Beſtimmungen Gottes. Wenn ich beweiſen will, daß Gott allmächtig ſey: ſo mache ich mir einen Begriff von Gott und von der Allmacht. Ich erkläre Gott durch das allervollkommenſte Weſen und die Allmacht durch ein Vermögen alle mögliche Dinge zur Wirklichkeit zu bringen. Wenn ich nun aus dieſen beyden Begriffen fortſchließe; ſo bekomme ich eine Wiſſenſchaft von der Allmacht Gottes, ſo aus den Erklärungen fließt. Wer alſo eine philoſophiſche Wiſſenſchaft abhandelt, der fähret in der Zergliederung ſeiner Sätze ſo lange fort, bis er auf allgemeine deutliche Begriffe und Erklärungen kommt. Es iſt hieraus offenbar, α) daß er nicht den Glauben als einen Grund (principium), worauf er ſein Lehrgebäude bauet, annimmt; und in ſo fern kommt der Prof. Baumgarten mit unſerm Verfaſſer überein, wenn er eine philoſophiſche Wiſſenſchaft (philoſophiam pro certa ſcientia ſumtam) durch eine Wiſſenſchaft der Beſchaffenheiten (qualitatum) der Dinge erkläret, welche ohne Glauben erkannt werden können. β) Soll es eine philoſophiſche Wiſſenſchaft im ſtrengſten Verſtande ſeyn: ſo darf man nicht einmal Erfahrungsſätze als Gründe annehmen. Siehe des Profeſſor Succovs Meditationes quasdam de philoſophia morali §. III. p. 4. wo es heißt: Ea demum, accurate loqui ſi volueris, philoſophice cognoſcimus, quæ per rationes plene ſufficientes cognoſcimus h. e. ex primis rerum notionibus ipſis derivare valemus. Und in der beygefügten Anmerkung (b) ſetzt er dieſes weiter aus einander, wenn er ſpricht: *Scientia ſubjective*

ſumta

ſumta generatim eſt cognitio per rationes ſufficientes; cauſſas dixerunt veteres. Ratio autem ſufficiens eſt vel abſolute vel reſpective tantum talis: qua de re in ontologicis. Hinc *ſcientia* vel *plena* eſt vel *minus plena*. *Plena*, perfecta, *philoſophica* non ſubſiſtit in analyſi rationum, donec ad primas pervenerit notiones. Hinc perfecta non eſt ſcientia quæ experientias ſubinde adhibet principiorum loco. Vid. *Bülfingeri* Diſſ. de axiomatis philoſophicis §. 26. not. . Experientiæ enim licet indubia præſtent principia, non adhibentur tamen, niſi in ſubſidium. Theologia revelata commode ſatis vocatur ſcientia; ſed quum in fidem tandem reſolvat concluſiones ſuas: patet ratio, cur philoſophicis ſcientiis adnumerari nequeat.
Zweytens, weil wir nun ſo wohl die Rechtsgelahrheit überhaupt, als auch eine philoſophiſche Wiſſenſchaft erkläret haben: ſo ſind wir leicht im Stande, die philoſophiſche Rechtsgelahrheit zu erklären. Die Rechtsgelahrheit iſt eine Wiſſenſchaft von den Geſetzen und deren Anwendung auf einzelne freye Handlungen §. 30. In dieſer Erklärung beſtimmen wir das Wort Wiſſenſchaft. Dieſe iſt entweder eine philoſophiſche, oder nicht. Im erſten Falle haben wir die philoſophiſche Rechtsgelahrheit (jurisprudentiam philoſophicam) und im andern Falle kommt die willkührliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia poſitiva) heraus. Die philoſophiſche Rechtsgelahrheit heißt ſonſt die natürliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia naturalis) oder das Naturrecht (jus naturale). Und dieſen Satz können wir als einen Lehrſatz anſehen, den wir auf folgende Art beweiſen:

Eine jede Wiſſenſchaft, welche mit ſolchen Beſtimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den erſten Begriffen der Dinge folgen, hat ſolche Beſtimmungen zum Gegenſtande, welche aus dem Weſen der Dinge fließen.

Nun iſt aber die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine ſolche Wiſſenſchaft, welche mit Beſtimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den erſten Begriffen der Dinge folgen;

Folglich iſt die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine Wiſſenſchaft, welche ſolche Beſtimmungen zum Gegenſtande hat, welche aus dem Weſen der Dinge folgen.

Der Oberſatz iſt aus der Erklärung des Weſens begreiflich §. 11. Der Unterſatz iſt daher klar, weil die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt, und dieſe mit denjenigen Beſtimmungen der Dinge zu thun hat, welche aus den erſten Begriffen der Dinge folgen.

Eine jede Wiſſenſchaft, welche ſolche Beſtimmungen zum Gegenſtande hat, welche aus dem Weſen der Dinge folgen, kann natürlich genennt werden.

Nun iſt aber die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine ſolche Wiſſenſchaft, welche Beſtimmungen zum Vorwurf hat, die aus dem Weſen der Dinge folgen:

Folglich kann die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine natürliche (Rechtsgelahrheit) genennt werden.

Man

Man kann den Beweis auch kurz ſo führen:

Wenn die philoſophiſche Rechtsgelahrheit die Geſetze und ihre Anwendung aus dem erſten Begriffe oder dem Weſen der Dinge herleitet: ſo folgt, daß ſie eine natürliche Rechtsgelahrheit ſey.

Nun iſt das erſte,

Folglich auch das letzte wahr.

Die Folge des Oberſatzes iſt aus dem §. 11. erweislich. Man kann auch ſehr leicht beweiſen, daß der Satz ſchlechthin umgekehret werden kann, daß nämlich die natürliche Rechtsgelahrheit eine philoſophiſche ſey. Denn eine natürliche Rechtsgelahrheit muß die Geſetze und ihre Anwendung auf einzelne freye Handlungen aus der Natur, das iſt, aus dem Weſen oder dem erſten Begriffe der Dinge herleiten §. 11. Folglich iſt ſie eine philoſophiſche Rechtsgelahrheit.

I. Zuſatz.

Weil die philoſophiſche Rechtsgelahrheit eine Wiſſenſchaft von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen iſt, ſo aus den erſten Begriffen der Dinge hergeleitet wird: ſo iſt klar, daß derjenige, ſo dieſe Wiſſenſchaft abhandeln will 1) die erſten Begriffe der Dinge aus einander ſetzen muß; 2) iſt er verbunden aus dieſen erſten Begriffen der Dinge die Geſetze herzuleiten oder das rechtmäßige (iuſtum & honeſtum) zu beſtimmen; und endlich muß er 3) aus den erſten Begriffen der Dinge zeigen, wie die Geſetze auf ein-

zelne freye Handlungen angewendet werden ſollen. In der Lehre von der Zurechnung unſerer freyen Handlungen werden wir zeigen, wie die Geſetze auf unſere freye Handlungen müſſen angewendet werden.

II. Zuſatz.

1) Weil die natürliche Rechtsgelahrheit aus den erſten allgemeinen Begriffen ihre Sätze herleitet und dasjenige, ſo aus dem allgemeinen Begriffe einer Sache folget, von allen Dingen einer und derſelben Art gilt: ſo erhellet, daß **die natürliche Rechtsgelahrheit allgemein** ſey. 2) Das natürliche Recht leitet ihre Sätze aus dem erſten Begriffe der Dinge her. Dieſer wird entweder an ſich betrachtet oder in ſo fern er durch zufällige Merkmale mehr beſtimmt wird §. 11. Zuſ. 1. Im erſten Falle iſt es ein **unbedingtes** und im andern Falle ein **bedingtes natürliches Recht** §. 11. Zuſ. 1. Und weil das unbedingt-natürliche nothwendig und das bedingt-natürliche zufällig iſt §. 11. Zuſ. 1. 2.: ſo erhellet, daß das **natürliche Recht** auch in ein **nothwendiges** und **zufälliges** eingetheilet werden kann. Nämlich das unbedingte natürliche Recht iſt nothwendig und das bedingte iſt zufällig. Das bedingte zufällige Recht der Natur zeiget aus dem Begriffe einer Sache, daß ſie nur unter gewiſſen Umſtänden gute oder böſe Folgen habe und alſo nur unter gewiſſen Umſtänden rechtmäßig oder unrechtmäßig ſey. Hingegen das unbedingte nothwendige natürliche Recht zeiget aus dem Begriffe einer Sache, an ſich betrachtet, daß ſie gute oder böſe Folgen habe, und alſo rechtmäßig oder unrechtmäßig ſey.

Anmer-

Anmerkung.

Es wird hier angemerkt, daß man das Wort philoſophiſche oder natürliche Rechtsgelahrheit in dem weiten Umfange nimmt, in dem es von Winkler Lib. II. princip. jur. c. 9. genommen worden. Von den verſchiedenen Bedeutungen des Worts Naturrecht werde ich noch in dieſem Hauptſtücke handeln.

Ad §. 32.

Hier zeigt der Verfaſſer zweytens die Methode an, wie das natürliche Recht abgehandelt werden muß. Weil dasjenige, ſo von einem Dinge überhaupt gilt, auch von einer jeden ſeiner Art gelten muß: ſo erhellet, daß dasjenige, ſo von der Rechtsgelahrheit überhaupt §. 30. geſagt worden, auch von der natürlichen oder allgemeinen geſagt werden muß. Man ſiehet hieraus ein, wie man die natürliche Rechtsgelahrheit abzuhandeln verbunden iſt. Nemlich man muß 1) die allgemeine Rechtswiſſenſchaft (juris ſcientiam univerſalem) und 2) die allgemeine Rechtsgelahrheit im engern Verſtande (jurisprudentiam ſtricte ſic dictam) erklären und beweiſen. Den Nutzen von dieſer Eintheilung wird die Abhandlung ſelbſt lehren. Hierbey habe ich zweyerley zu bemerken: α) Der erſte Ausdruck in dieſem Abſatze iſt unbeſtimmt, wenn es heißt: Von dem Geſchlechte zu einer Art läßt ſich immer richtig ſchließen: denn es iſt aus der Vernunftlehre bekannt, daß man nicht von dem Geſchlechte zu einer Art beſtimmt ſchließen darf. Der Verſtand aber der Worte des Verfaſſers iſt dieſer, daß dasjenige,

ſo

ſo von dem Geſchlechte überhaupt oder allgemein gilt, auch von einer jeden Art gelten muß, und dieſes hat ſeine Richtigkeit. β) Wenn der Verfaſſer die Zerlegung der Rechtsgelahrheit in die Rechtswiſſenſchaft und Rechtsgelahrheit im engern Verſtande eine Eintheilung (diviſionem) nennt: ſo muß man hier nicht eine logiſche Eintheilung verſtehen; denn hierzu wird erfordert, daß ein Geſchlecht in ſeine Arten zerlegt wird. Die Rechtswiſſenſchaft aber und die Rechtsgelahrheit im engern Verſtaude ſind keine Arten, ſondern weſentliche Theile der Rechtsgelahrheit überhaupt. Woraus klar iſt, daß dieſe Eintheilung der Rechtsgelahrheit eine Zerlegung eines Begriffs in ſeine Merkmale ſey.

Ad §. 33.

Drittens kommen in dieſem Hauptſtücke die beſondere verſchiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit vor. Die allgemeine Rechtsgelahrheit iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen §. 31. So vielerley verſchiedene Arten der natürlichen Geſetze es giebt, ſo viele verſchiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrheit können gedacht werden. So vielerley verſchiedene Arten aber der natürlichen Geſetze es giebt, ſo viele verſchiedene Arten der natürlichen Rechte finden ſtatt. Folglich können ſo viele verſchiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrheit gedacht werden, als man verſchiedene Arten der Rechte hat. Weil nun die verſchiedene Arten der natürlichen Rechte die verſchiedene natürliche ſittliche Zuſtände hervorbringen: ſo iſt offenbar, daß ſo viele Theile der allgemeinen

Rechtsgelahrheit gedacht werden können, als es verſchiedene Arten des natürlichen ſittlichen Zuſtandes giebt.

Ad §. 30.

Wenn man die verſchiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit beſtimmen will; ſo muß man auf die verſchiedene ſittliche natürliche Zuſtände Achtung geben §. 33. Der ſittliche natürliche Zuſtand iſt entweder ein unbedingter oder ein bedingter §. 14. Und jener iſt entweder ein Zuſtand der Einſamkeit oder ein unbedingter geſellſchaftlicher Zuſtand §. 15. Die natürliche Rechtsgelahrheit, in ſo fern ſie auf den natürlichen Zuſtand der Einſamkeit gehet, wird von dem Verfaſſer die Ethik (theoria ethices) oder die philoſophiſche Moral (Sittenlehre) genennt. Der Redegebrauch wird daher bewieſen, weil alle dafür halten, daß dieſe Wiſſenſchaft die Mittel lehret, wodurch die Tugenden ausgeübet werden ſollen. Um den Zuſammenhang hier einzuſehen, muß man erſt wiſſen, was die Ethik nach der Meinung des Verfaſſers abhandelt. Weil ſie eine Wiſſenſchaft iſt, die bloß auf den Zuſtand der Einſamkeit gehet: ſo enthält ſie nur die Pflichten gegen Gott und uns ſelbſt. Weil nun die Pflichten gegen Gott und uns ſelbſt als Mittel anzuſehen, wodurch wir die Pflichten und Tugenden gegen andere Menſchen ausüben: ſo erhellet, daß die Ethik eben deswegen, weil ſie eine Wiſſenſchaft von unſeren Pflichten iſt, in ſo fern wir uns in dem Zuſtande der Einſamkeit befinden, die Mittel zu Tugenden in ſich enthalte. Und alſo will der Verfaſſer ſagen, daß ſeine Erklärung von der Ethik

mit

mit der Erklärung der übrigen, welche behaupten, daß die Ethik Mittel zu Tugenden lehre, übereinkomme. Ehe ich dieſen Abſatz des Verfaſſers beurtheilen kann, muß ich den erſt gewöhnlichen Begriff der mehreſten neueren Weltweiſen von der Ethik unterſuchen. Man pflegt die Ethik oder philoſophiſche Moral von dem natürlichen Rechte im engern Verſtande auf dieſe Art zu unterſcheiden, daß dieſes die Tugenden als Endzwecke, jene aber die Mittel lehre, wodurch dieſe Endzwecke erhalten werden ſollen. Sie ſehen das natürliche Recht als die Theorie, und die Ethik als die Praxin an. Jenes ſoll uns lehren, was zu thun und zu unterlaſſen ſey; dieſe aber ſoll uns zeigen, wie unſere Handlungen eingerichtet werden müſſen, damit dem Naturrechte ein Gnüge geſchehe. Das natürliche Recht, heißts, erkläret und beweiſet die Sittlichkeit, die Güte und Bosheit der menſchlichen Handlungen. Die Ethik aber giebt die Bewegungsgründe an die Hand, wodurch unſere Erkenntniß von den Geſetzen und Pflichten lebendig gemacht wird. Siehe Wolfs Iur. Nat. Part. I. am Ende der Vorrede, und ſeine Log. maj. diſc. præl. Cap. III. §. 68.

Allein, meiner Einſicht nach, entſtehet aus dieſer Eintheilung eine groſſe Verwirrung. 1) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht eine Wiſſenſchaft von der Güte und Bosheit der freyen Handlungen, und die Ethik mit den Bewegungsgründen zu thun habe: ſo iſt man nicht im Stande, dieſe beyde Wiſſenſchaften gehörig von einander zu unterſcheiden. Was ſind Bewegungsgründe zu Tugenden? Allgemeine deutliche Vorſtellungen des Guten und des Böſen oder der Güte und Bosheit

freyer Handlungen. Weil nun in dem Rechte der Natur allgemeine Erklärungen und Beweiſe von der Güte und Bosheit der freyen Handlungen vorkommen: ſo muß man behaupten, daß auch dieſe Wiſſenſchaft mit Bewegungsgründen zu thun habe. Worinn beſtehet denn nun der Unterſchied zwiſchen dem Naturrechte und der Ethik? Es iſt wahr, man pflegt in der Ethik die Bewegungsgründe zu Tugenden zu häufen; im Rechte der Natur kommen ſie ſparſamer vor. Hier beweiſet man die Sittlichlichkeit unſerer Handlungen mehrentheils aus einem Grunde (medio termino); in der Ethik aber führet man oft an einem Orte ſehr viele Gründe an, woraus die Sittlichkeit der Handlungen hergeleitet wird. Allein, ich ſollte kaum vermuthen, daß man darinne den Unterſchied zwiſchen dem Naturrecht und der Ethik ſetzen wollte, daß jenes wenigere, dieſes aber mehrere Bewegungsgründe zu Tugenden, an einem Orte, lehrete. Die geometriſche Wahrheiten können auch öfters aus ſehr vielen verſchiedenen Gründen (mediis terminis) hergeleitet werden; wer in aller Welt aber würde deswegen einen beſondern Theil der Meßkunſt machen, worinne man diejenige Wahrheiten, ſo in einem Theile auf eine Art bewieſen würden, aus vielen verſchiedenen Gründen, auf vielerley Art, herleitete, der nur als eine Vorrathskammer neuer Beweiſe anzuſehen wäre *)? 2) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht ſich gegen die Ethik auf die Art verhalte, daß jene die Endzwecke, dieſe aber die Mittel abhandele: ſo entſtehen daraus ebenfalls viele Ungelegenheiten. Denn α) trennet man Dinge von ein-

*) Siehe des Prof. Succovs l. c. §. XXVII. p. 19.

einander, welche nothwendig verknüpft ſind. In dem Rechte der Natur lernet man die Endzwecke, welche man erhalten ſoll; die Mittel aber, wodurch dieſe Endzwecke erreichet werden müſſen, bleiben einem unbekannt, bis man die Ethik gelernet. Im Rechte der Natur kommen Sätze vor, welche gethan und unterlaſſen werden ſollen, und alſo trift man daſelbſt Sätze an, die man in der Vernunftlehre praktiſche nennt. Weil man ferner zugiebt, daß Mittel nöthig ſind, wodurch man in den Stand geſetzt wird, jene auszuüben oder zu unterlaſſen; ſolche Sätze, die uns die Art und Weiſe vorſchreiben, auf welche wir jene ausüben oder unterlaſſen ſollen: ſo giebt man zu, daß in dem Rechte der Natur Aufgaben (problemata) vorkommen. Weil nun die Mittel uns die Auflöſung der Aufgaben an die Hand geben, und die Mittel erſt in der Ethik vorkommen: ſo muß man das Recht der Natur größtentheils als ein Regiſter von Aufgaben anſehen, deren Auflöſung an einem andern Orte, nämlich in der Ethik, gezeigt wird. Und denn hätte man allerdings mit dem Prof. Succov *) Grund, das Recht der Natur als den Auszug anzuſehen, den Marinus *Merſennus* in Synopſi univerſæ geometriæ mixtæque mathematicæ, aus dem Euclide, Ramo und andern gemacht. β) Verwirret man würklich das Naturrecht und die Ethik mit einander. Ein jeder Endzweck iſt in Abſicht auf einen fernern Endzweck, dem er unterworfen iſt, als ein Mittel anzuſehen. Weil nun in dem Rechte der Natur Endzwecke vorkommen, die einem ferneren unterworfen ſind: ſo muß man behaupten, daß

*) l. c. p. 20.

daß auch das Naturrecht mit Mitteln zu thun habe. Wodurch ſollte man nun dieſe beyde Wiſſenſchaften voneinander unterſcheiden? Der letzte Endzweck der Menſchen kann nicht wiederum als ein Mittel angeſehen werden; und alſo bliebe nur dieſer dem Naturrechte eigen. Und was bekäme denn die Ethik eigenthümlich? Nichts, als die niedrigſten Mittel, die nicht wiederum als Endzwecke betrachtet werden können. Alle übrigen Dinge würden zum Rechte der Natur als Endzwecke, und eben dieſe Dinge zur Ethik als Mittel gerechnet werden müſſen. Siehe Prof. Baumgartens diſſ. de vi & efficacia ethices philoſophicæ §. 1. not. a. p. 4 wo es heißt: Adhuc alii, qui per jus naturæ ſcientiam finium, illi per ethicam ſcientiam mediorum ad hunc finem ducentium intelligunt. Quum tamen omnis finis ſubalternus reſpectu ulterioris ſit medium, & omne medium, reſpectu ſui denuo medii, finis: hac aſſumta differentia Juris Naturæ & Ethices, nunquam videtur decidi poſſe, quid ad illud, quid ad hanc referendum ſit, quum excepto fine hominum ultimo mediisque infimis, &, ut ita dicam, ſpecialiſſimis, vix in ſcientia docendis, reliqua omnia nunc ad fines, hinc jus naturæ, nunc ad media, hinc ethicam, pertrahi poſſent. Wenn man einwenden ſollte, daß das Recht der Natur die Pflichten als Endzwecke, die in der Ethik als Mittel vorkommen, betrachtete: ſo kann man ſehr leicht darauf antworten. Denn aa) müßte man in dieſem Falle doch zugeben, daß einerley Sache in dem Rechte der Natur und der Ethik vorkäme, und daß der ganze Unterſchied zwiſchen dieſen beyden Wiſſenſchaften in einer bloſ-

ſen verſchiedenen Betrachtung beſtünde. bb) Kann man auch leicht beweiſen, daß in dem Rechte der Natur gewiſſe Pflichten als Mittel betrachtet werden. Denn wer weis nicht, daß es verſchiedene Handlungen giebt, zu den wir bloß deswegen verbunden ſind, weil ſie Mittel zur Tugend ſind? Dieſe ſollten alſo zur Ethik als Mittel gehören, und zu dem Rechte der Natur gehören ſie auch als Mittel, indem man daſelbſt unſere Verbindlichkeit dazu aus dem Grunde beweiſet, weil ſie Mittel ſind. Wie will man nun in Abſicht auf dieſe Pflichten das Naturrecht und die Ethik voneinander unterſcheiden? Dieſe letzte Anmerkung findet man bey dem Prof. Succov l. c. p. 20. wo er ſpricht: Dantur actiones, ad quas non obligaremur, niſi eſſent media; obligamur autem ideo, quod ſunt media. Pertinebunt igitur hæ ut obligationes & officia ad I. N., ut media ad Philoſophiam moralem. Et in ipſo tamen Jure N. non poſſunt demonſtrari ut officia, niſi ex eo, quod ſunt media, adeoque ibidem jam traduntur ſub ratione mediorum. De his igitur quid fiet? Man ſiehet hieraus ein, daß ich allerdings mit dem Profeſſor Succov Urſache habe, dem Profeſſor Baumgarten in Frankfurt an der Oder zu folgen, der nicht allein in der erwähnten akademiſchen Streitſchrift, ſondern auch viel ausführlicher in ſeinen halliſchen Vorleſungen über Köhlers Naturrecht gezeigt, daß diejenigen irren, und das hunderte ins tauſende werfen, welche das Naturrecht darinn von der Ethik unterſcheiden, daß dieſe ſich mit den Mitteln und Bewegungsgründen zu Tugenden beſchäftige. Nichts deſtoweniger gebe ich gerne zu, daß man in der Ethik, von Mitteln und Bewegungsgründen

zur Tugend zu handeln, verbunden ſey. Sehet des Profeſſ. Succovs meditationes &c. §. LXVII-LXXV. Nun muß man dabey in der Erklärung der Ethik auf ſolche Merkmale bedacht ſeyn, wodurch man ſie von dem Naturrechte im engern Verſtande gehörig unterſcheiden kann. Unſer ſcharfſinniger Verfaſſer hat allerdings dieß vor Augen gehabt, indem er ſpricht, daß die Ethik mit den Pflichten und Verbindlichkeiten in dem Zuſtande der Einſamkeit zu thun habe, da hingegen das Naturrecht, wovon in dem folgenden Abſatze geredet wird, ſich mit ſolchen Pflichten beſchäftiget, die wir in dem unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande zu beobachten haben. Allein es ſcheint dennoch, als ob er der Ethik zu enge Grenzen geſetzt, indem er die Höflichkeitspflichten gegen andere Menſchen (officia humanitatis) von derſelben ausſchließt, und zu dem Naturrechte im engern Verſtande rechnet, da doch dieſe von den neuern Weltweiſen mit in der Ethik, als Theile davon, abgehandelt werden. Der Grund, den der Verfaſſer anführet, warum er die Ethik auf die erwähnte Art erkläret hat, iſt ſo beſchaffen, daß man, vermöge deſſelben, auch die Höflichkeitspflichten gegen andere Menſchen in der Ethik zulaſſen kann: denn auch dieſe können als Mittel zur Tugend angeſehen werden. Wenn man hiermit den Begriff des Verfaſſers von der Ethik vergleichet, den er in ſeinen Vorleſungen über dieſe Wiſſenſchaft giebt, daß ſie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von denjenigen Geſetzen ſey, wodurch die freye Handlungen eines Menſchen zur Erhaltung der inneren Glückſeligkeit beſtimmt werden müſſen *):

 ſo

*) Sehet des Prof. Succovs Medit. cit. §. XII. wo es heißt: Philoſophia moralis eſt ſcientia philoſophi-

ſo kann ich nicht einſehen, warum er hier die officia humanitatis gegen andere von der Ethik ausgeſchloſſen, indem dieſe Pflichten ſich allerdings auf die innere Geſetze beziehen, deren Beobachtung die innere Glückſeligkeit veranſtaltet. Der Prof. Succov l. c. §. XII. rechnet mit mir die erwähnte Pflichten gegen andere zur Ethik, und nichts deſto weniger hält er die Erklärung des Verfaſſers genehm, wenn er die Ethik eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Geſetzen nennt, wodurch die freye Handlungen des Menſchen zur Erhaltung der innern Glückſeligkeit beſtimmt werden müſſen. Weil des Prof. Succovs Worte die Sache ungemein aufklären, ſo will ich ſie herſetzen. Er ſpricht: Philoſophia moralis quum ſit ſcientia legum moralium internarum, tradit homini regulas dirigendi actiones liberas ad conſequendam felicitatem. Felicitatem autem ſolent duplicem adſerere, externam aliam, aliam internam. Illam in ſecuritate ponunt & ſtatu ab aliorum læſionibus vacuo; hanc in quiete animi & tranquillitate. Illam obtineri, ſi externis ubique legibus convenienter agant homines; hanc, ſi & internis, haud longa ratiociniorum ſerie opus eſt, ut ex §. 8. cognoſcatur. Es fragt ſich deswegen, wie man die philoſophiſche Ethik oder Moral erklären ſoll? Dieſe Wiſſenſchaft wird 1) in dem weiteſten Verſtande genommen, und iſt mit der

ca regularum dirigendi actiones hominis liberas ad conſequendam felicitatem internam. Hac definitione utuntur alii, inter quos ill. DARIESIVM honoris cauſa nomino, quem in prælectionibus moralibus illo fere modo definire memini.

der praktiſchen Weltweisheit einerley *). Weil wir aber die philoſophiſche Ethik oder Sittenlehre von dem Naturrechte im engern Verſtande unterſcheiden: ſo iſt klar, daß wir nicht das Wort in dieſem weiteſten Verſtande nehmen können. 2) Wird alſo dieſe Wiſſenſchaft in einem weiten Verſtande genommen, und von dem Naturrechte unterſchieden. Nimmt man ſie in dieſer Bedeutung: ſo iſt ſie eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren ſittlichen Verbindlichkeiten eines Menſchen, in ſo fern ſie als innere Verbindlichkeiten betrachtet werden **). Ich habe mit Fleiß angemerkt, daß die innere Verbindlichkeiten, wie man in der Vernunftlehre ſpricht, reduplicative genommen werden müſſen. Denn die Vernuntlehre z. E. handelt auch von innern Verbindlichkeiten, als ſeinen Verſtand vollkommner zu machen, die Irrthümer zu vermeiden, und die

*) Succov l. c. §. XI. Anmerk. Philoſophia moralis veterum bene multis ſynonymum fuit ethices γενικῶς ſumtæ. Ethicam autem γενικῶς ſumtam iidem dicunt complexum ethicæ ειδικῶς ſumtæ, œconomicæ & politicæ. Quare quum Jus N. illi non ſolerent ab his diſciplinis ſeparare; idem olim Philoſophia moralis multis fuit, quod Philoſophia practica.

**) Succov l. c. §. XI. Philoſophia moralis nobis eſt ſcientia philoſophica legum moralium internarum ſ. quod idem officiorum hominis internorum, obligationum internarum, *qua talium.* Und in der beygefügten Anmerkung: Noſtris temporibus, quum ſeparatim tractetur jus nat. & ab hoc diſtinquatur ethica, œconomica & politica: non video certe, cur illi vapulent, qui, non commodius reperientes vocabulum, latiorem philoſophiæ moralis ſignificatum arctius paulo contrahunt, ut diſtinctæ ab aliis ſcientiis ſcientiæ ſuum ne deſit nomen.

die Wahrheit zu erfinden. Nur betrachtet ſie dieſe Dinge nicht als innere Verbindlichkeiten. Beſtimmen wir nun den Begriff von der philoſophiſchen Moral durch die Arten des natürlichen ſittlichen Zuſtandes: ſo bekommen wir zwey Theile derſelben. Die philoſophiſche Ethik oder Moral hat mit den inneren Verbindlichkeiten eines Menſchen zu thun. Dieſe gehen entweder auf den natürlichen nicht geſellſchaftlichen Zuſtand oder nicht §. 15, 16. Findet der erſte Fall ſtatt: ſo haben wir die **philoſophiſche Ethik** (Moral, Sittenlehre) im engern Verſtande *). Mit dieſer Erklärung ſtimmt der Prof. **Baumgarten** und Prof. **Succow** überein. Der erſte ſagt in ſeiner Ethica philoſophica §. 1, 2: *Ethica philoſophica* eſt ſcientia obligationum hominis internarum in ſtatu naturali **), quatenus ſine fide cognoſcitur. Der andere ſpricht: l. c. §. XXI: Philoſophiam moralem, quæ in conſiderandis officiis peculiaris ſocietatis rationem non habet, *ethicam* nominabimus *ſtricte* ſic dictam. Und §. XXXVII. wird dieſe die **Moral des Menſchen** genennt, und von der prudentia ſociali unterſchieden, die er die **Moral des in beſonderer Geſellſchaft lebenden Menſchen** nennt, wovon wir noch in dieſem Hauptſtücke handeln werden. Es iſt hieraus offenbar, daß man in der philoſophiſchen Ethik 1) von den Pflichten gegen Gott handeln muß: und dieſer Theil

kann

*) Die Ethik wird auch von den Alten in dem engſten Verſtande genommen, und enthält nur die Pflichten gegen uns ſelbſt.

**) Durch den ſtatum naturalem wird hier der ſtatus naturalis non ſocialis verſtanden.

kann die ſittliche natürliche Gottesgelahrheit (theologia naturalis moralis ſ. practica) genennt werden; 2) von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt; dieſer Theil heißt die philoſophiſche Ethik im engſten Verſtande; 3) von den inneren Pflichten und Verbindlichkeiten gegen andere Menſchen; welchen Theil der Prof. Succov Jurisprudentiam naturalem moralem nennt; 4) von den inneren Verbindlichkeiten des Menſchen gegen andere endliche Geiſter und 5) von den inneren Pflichten gegen andere Subſtanzen, die keine Geiſter ſind. Zuletzt habe ich noch bey dem Abſatze des Verfaſſers eines zu bemerken. Wenn man das Wort Ethik überhaupt nimmt, daß es auch auf die theologiſche gehet: ſo iſt die Erklärung davon zu enge. Man muß deswegen durch die Ethik, die der Verfaſſer erkläret, die philoſophiſche verſtehen. Es iſt offenbar, daß das Wort in dieſer Bedeutung von ihm angenommen wird. Ich habe alſo die Anmerkung nur, um der ungeübten Leſer willen, gemacht. Doch hätte der Verfaſſer allerdings die ſtrenge Lehrart genauer beobachtet, wenn er die gehörige Beſtimmung zu der erklärten Sache hinzu gethan.

Ad §. 35.

Hier wird I) die natürliche Rechtsgelahrheit ſchechthin ſo genennt (jurisprudentia ſimpliciter ſic dicta) erkläret. Wenn die natürliche Rechtsgelahrheit auf den unbedingten natürlichen Zuſtand gehet: ſo gehet ſie entweder auf den Zuſtand der Einſamkeit, oder auf den unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtand §. 15. Findet der letzte Fall ſtatt: ſo

 nennt

nennt der Verfaſſer ſie die Rechtsgelahrheit ſchlechthin. Dieſe hat alſo, nach ſeiner Meinung, mit allen Pflichten zu thun, die ein Menſch in dem unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande beobachten muß. Folglich hat ſie ſowohl mit den inneren, als auch mit den äußeren Verbindlichkeiten gegen andere zu thun. Hierbey iſt zu merken, α) weil die Rechtsgelahrheit ihre jurisprudentiam poſitivam die Jurisprudenz ſchlechthin nennen: ſo muß die erklärte Sache hier die natürliche Jurisprudenz ſchlechthin heißen. β) Weil wir §. 34. dargethan haben, daß die innere Verbindlichkeiten und Geſetze gegen andere, in dem unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande zur philoſophiſchen Ethik gehören; ſo iſt offenbar, daß der Verfaſſer die Grenzen der Rechtsgelahrheit, ſchlechthin ſo genennt, zu weit hinausgeſetzt hat. Die Rechtsgelahrheit ſchlechthin ſo genennt, hat nur mit den äußeren Verbindlichkeiten oder mit den Zwangsgeſetzen in dem unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtande zu thun, und iſt alſo mit dem natürlichen Zwangsrechte (Jure naturali cogente) ſchlechthin ſo genennt, einerley. **Das Naturrecht im weitern Verſtande** (jus naturæ late ſic dictum ſ. jurisprudentia naturalis late ſic dicta) iſt alſo eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den ſittlichen Geſetzen. Dieſe Geſetze ſind entweder ſo beſchaffen, daß man von andern Menſchen mit Gewalt dazu gezwungen werden kann, oder nicht. Die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den ſittlichen Zwangsgeſetzen heißt das Naturrecht im engern Verſtande, welches ſich entweder auf den unbedingten geſellſchaftlichen Zuſtand beziehet, oder nicht. Im erſten Falle wird es das **Naturrecht im engſten Verſtande** (jus naturæ ſimpliciter ſic

ſic dictum ſ. jus naturæ cogens ſ. jurisprudentia naturalis ſimpliciter genennt. Den Redegebrauch kann man ſehr leicht beweiſen. Die Aufſchrift, ſo *Grotii* Jus naturæ führet: *Ius belli & pacis*, zeigt zur Genüge an, daß er davor hält, daß man in dem Rechte der Natur im engen Verſtande eigentlich mit den Zwangspflichten in dem natürlichen Zuſtande zu thun hat. Man vergleiche auch Henrici de *Cocceji*, *Grotium* illuſtratum, ad §. 8. proleg. p. XVI, XVII, und die Anmerkung bey dem §. 32. prol. p. XLVII, wo der ältere von Cocceji ſpricht: Notandum, autorem perpetuo confundere ea, quæ *juris naturae* ſunt, cum eis, quæ ſunt perfectionis ſ. virtutis (internæ,) quæ ei juris naturæ laxioris nomine veniunt, & quæ *ratione obligationis* toto cœlo differunt. Aus welcher letzten Stelle ſo viel zu erſehen, daß der von *Cocceji* zum Naturrechte nur die äußere Verbindlichkeit rechnet. *Thomaſii* fundam. I. N. L. I. c. 5. §. 30. *Gundlingii* I. N. Henr. *Koeleri* exercitat. jur. nat. §. 351. *Hobbes.* de Cive, Tit. Libertat. C. 11. artic. I. p. 19. *Succov* l. c. §. X. wo es heißt: *Jus naturae* nobis eſt ſcientia philoſophica legum moralium externarum ſ. officiorum hominis exrernorum, qua talium. Quæ quum connexam ſibi habeant coactionem & extorſionem, patet exinde ratio, cur vocetur nonnullis Jus naturæ cogens. Und aus der philoſophiſchen Ethik des Profeſſor Baumgartens iſt zu erſehen, daß er das Naturrecht durch eine Wiſſenſchaft von den Zwangspflichten (obligationibus externis) eines Menſchen in dem natürlichen Zuſtande erkläret. Ich glaube alſo hinreichend dargethan zu haben, daß das Naturrecht, in ſo fern es

 von

von der philoſophiſchen Ethik unterſchieden wird, nur mit den Zwangspflichten zu thun habe. Wenn wir zu dem §. 41. kommen, und das Völkerrecht erklären werden: ſo wollen wir zugleich zeigen, in welcher Bedeutung das natürliche Recht von den römiſchen Rechtsgelehrten genommen wird. II) Wird in dieſem Abſatze die geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia ſocialis) erkläret. Nämlich die natürliche Rechtsgelahrheit gehet entweder auf den unbedingten oder auf den bedingten natürlichen Zuſtand. Und in dem letzten Falle gehet ſie entweder auf den geſellſchaftlichen Zuſtand oder nicht. Die natürliche Rechtsgelahrheit, in ſo fern ſie auf den bedingten geſellſchaftlichen Zuſtand gehet, nennt der Verfaſſer die **geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit** (jurisprudentiam ſocialem). In ſo fern hierdurch die geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit das geſellſchaftliche Naturrecht (jus naturæ ſociale) verſtanden wird: ſo hat man ihre Grenzen zu weit hinaus geſetzt. Der Verfaſſer rechnet zur geſellſchaftlichen Rechtsgelahrheit, oder zu dem geſellſchaftlichen Naturrechte ſowohl die innere, als auch die äußere Verbindlichkeiten, die wir in dem geſellſchaftlichen Zuſtande zu beobachten haben. Weil wir aber n. I. in dieſem Abſatze bewieſen haben, daß das Naturrecht im engern Verſtande nur mit äußeren Verbindlichkeiten oder Zwangspflichten zu thun habe: ſo müſſen wir auch behaupten, daß das geſellſchaftliche Naturrecht nur mit eben dieſen Pflichten ſich beſchäftige. Ich ſtelle mir alſo die Sache auf folgende Art vor: Die geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit überhaupt iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den ſittlichen Verbindlichkeiten des Menſchen in dem bedingten

ge-

geſellſchaftlichen Zuſtande, oder in ſo fern ſie durch den geſellſchaftlichen Zuſtand beſtimmt werden. Dieſe Verbindlichkeiten ſind entweder äußere oder innere. Im erſten Falle haben wir das **natürliche geſellſchaftliche Recht** (jus naturale ſociale) oder die **natürliche geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit** im engern Verſtande (jurisprudentiam naturalem ſocialem ſtricte ſic dictam) welche man mit dem Verfaſſer die (natürliche) geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit ſchlechthin zu nennen pflegt. Im andern Falle aber haben wir die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten des Menſchen in dem geſellſchaftlichen Zuſtande, in ſo fern er ſich in dieſem befindet, und dieſe Wiſſenſchaft kann man die **natürliche geſellſchaftliche Klugheit** (prudentiam naturalem ſocialem) oder die **natürliche geſellſchaftliche Sittenlehre** (philoſophiam moralem ſocialem) nennen. Es iſt alſo offenbar, daß dieſe Wiſſenſchaft ein Theil von der philoſophiſchen Ethik oder Moral im weitern Verſtande ſey §. 34. Hingegen das natürliche geſellſchaftliche Recht gehöret zu dem Naturrechte im engern Verſtande. (n. I.) Man vergleiche des **Langemaks** allgemeines geſellſchaftliches Recht nebſt der Politik, ſo zu Berlin 1745 herausgekommen, §. 22. wo es heißt: Die Geſetze, Pflichten und Rechte einer natürlichen Geſellſchaft, welche darinn den Mitgliedern, in ihrem natürlichen Zuſtande betrachtet, obliegen und zukommen, werden ins beſondere natürliche geſellſchaftliche Rechte (jura ſocialia naturalia) genennt. Wie die Pflichten einzelner Perſonen im natürlichen Zuſtande zweyfach ſind: ſo ſind auch dieſe von doppelter Art. Sind es Pflichten, zu welchen ein Mit-

glied

glied in Abſicht der Geſellſchaft ſo ſtark verbunden iſt, daß andere berechtiget ſind, ſolche mit Gewalt zu fodern: ſo ſind es äußere Pflichten, und der Inbegriff der Geſetze, die ſolche vorſchreiben, wird ins beſondere das geſellſchaftliche Recht (jus ſociale) genennt. Hingegen die Pflichten, wozu die Mitglieder einer Geſellſchaft durch das Band der Liebe verbunden ſind, folglich die innere Pflichten, zu deren Beobachtung ein Mitglied das andere mit Zwange anzuhalten nicht befugt iſt, machen zuſammen die geſellſchaftliche Politik oder Sittenlehre aus (prudentiam politicam ſocialem). Wir enthalten uns mit Fleiß des Ausdrucks, geſellſchaftliche Politik: weil wir das Wort Politik unten in einem engern Verſtande nehmen werden. Man ſehe auch des Prof. Succovs medit. cit. §. XXXII, wo er ſpricht: Duas conſtituere poſſumus philoſophiæ moralis partes: et illam quidem, quæ officia conſiderat, quatenus per ſocietatem peculiarem determinantur, *prudentiam* vocabimus *ſocialem* (die Moral des in beſonderer Geſellſchaft lebenden Menſchen)„ Das natürliche geſellſchaftliche Recht ſowohl, als auch die natürliche geſellſchaftliche Sittenlehre können wiederum in zwey Theile eingetheilet werden. Was erſtlich das natürliche geſellſchaftliche Recht betrifft, legt ſolches entweder den natürlichen geſellſchaftlichen Zuſtand überhaupt, oder beſondere beſtimmte Arten des geſellſchaftlichen Zuſtandes zum Grunde. Im erſten Falle haben wir das allgemeine natürliche geſellſchaftliche Recht, im andern Falle kömmt das beſondere natürliche geſellſchaftliche Recht heraus. Was zweytens die natürliche geſellſchaftliche Sittenlehre betrift,

trift, ſo kann dieſe ebenfalls aus demſelben Grunde in eine allgemeine und beſondere eingetheilet werden. Dieſe Eintheilung hat Langemak vor Augen gehabt, wenn er l. c. §. 23. ſpricht: Werden in beyden (in dem geſellſchaftlichen Rechte, und der geſellſchaftlichen Sittenlehre) nur diejenigen Pflichten betrachtet, die allen oder mehreren Geſellſchaften gemein ſind, ſo wird die Politik (Sittenlehre) die allgemeine geſellſchaftliche Politik (Sittenlehre) und das Recht das allgemeine geſellſchaftliche Recht genennt. „ Ebenfalls der Prof. Succov, wenn er §. XLI. XLII. l. c. die geſellſchaftliche Sittenlehre in einen allgemeinen und beſondern Theil eintheilet. Es heißt daſelbſt: Prudentia ſocialis in eo occupatur, ut officia hominis interna exponat, quatenus per ſtatum ſocialem qua talem ſ. peculiaris ſocietatis notionem determinantur. Poteſt igitur homo in prudentia ſociali duplici modo ſpectari, 1) generatim & indeterminate, non adſumto conceptu niſi ſtatus κατ᾽ ἐξοχὴν ſocialis in genere, 2) ſpeciatim & determinate, quatenus notio hujus illiusve ſocietatis in ſpecie fundamenti loco ponitur. Hinc duas conſtituere poſſumus prudentiæ ſocialis partes, generalem unam & alteram ſpecialem. „ Beyläufig iſt zu merken, daß *Grotius* das jus ſociale in einem andern Verſtande nimmt, als wir es nehmen. Der jüngere von Cocceji hat die Meinung des Grotius in *GROTIO ILLVSTRATO* bey dem §. VIII. proleg. p. XVI. ordentlich vorgetragen. Wir wollen alſo nur ſeine Worte herſetzen: Prima & præcipua juris univerſalis ſpecies *Grotio* eſt *jus ſociale*: ſupponit enim 1) hominem præ aliis

ani-

animantibus ferri ad communem ſocietatem, tranquillam & rationalem, adeoque exiſtere inter homines appetitum ac affectum ſocialem. Proleg. §. 6, 7, 14, 16. L. 1. c. 5. §. 2. n. 2. L. 2. c. 25. §. 6. 2) poſita tali ſocietate concludit, dari jus nat., quia ſine jure nulla ſocietas ſubſiſtere poſſit. Prol. §. 8. Unde 3) fontem juris naturalis eſſe, ait, cuſtodiam humanæ ſocietatis: adeoque natura juſta eſſe, quæ conveniunt illi ſocietati, injuſta autem, quæ naturæ ſocietatis ratione utentium repugnant. Prol. §. 7. l. 1. c. 1. §. 3. &c. 2. §. 1. n. 3. L. 1. c. 1. §. 10. n. 1; atque hoc jus vocat *jus ſociale*, Prol. §. 12: quia facultatem agendi in ſolo ſocietatis reſpectu indigitat L. 3. c. 1. §. 2. - - *Grotius* definit *jus ſociale* dictamen rectæ rationis, indicans alicui actui, ex ejus convenientia vel disconvenientia cum natura ſociali, ineſſe moralem turpitudinem aut neceſſitatem moralem. L. 1. c. 1. §. 10. n. 1. - - Hoc *jus ſociale* auctor vocat *jus naturae proprie & ſtricte ſic dictum*: Prol. §. 10. l. 1. c. 1. §. 5. &c. Was von dem principio ſocialitatis im I. N. zu halten, werden wir unten ſehen.

Ad §. 36.

Der Verfaſſer erkläret hier jurisprudentiam œconomicam ſpecialem durch die geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit, in ſo fern ſie von den Pflichten handelt, die in den kleineren Geſellſchaften beobachtet werden müſſen. Die eheliche, väterliche und herrſchaftliche Geſellſchaft werden ſchlechthin die kleinere Geſellſchaften (ſocietates minores ſ. ſimplices)

plices) genennt §. 21. Und alſo iſt die jurisprudentia œconomica naturalis ſpecialis nach der Meinung des Verfaſſers eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Pflichten eines Menſchen, die er in der ehelichen, väterlichen und herrſchaftlichen Geſellſchaft zu beobachten hat. Er nennt ſie jurisprudentiam œconomicam ſpecialem, zum Unterſchiede jurisprudentiæ œconomicæ generalis, welche ſich mit den größeren Geſellſchaften, außer der bürgerlichen Geſellſchaft, beſchäftiget, wovon wir in dem folgenden Abſatze handeln werden. Ich habe bey der Erklärung des Verfaſſers verſchiedenes zu bemerken: 1) iſt die Erklärung zu enge, wenn man die erklärte Sache überhaupt nehmen wollte. Soll ſie alſo richtig ſeyn, ſo muß man dieſe genauer beſtimmen. Es muß heißen: jurisprudentia œconomica *naturalis* ſpecialis iſt die natürliche geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit, in ſo fern ſie von den Pflichten der kleineren Geſellſchaften handelt. 2) Iſt die Erklärung in einer andern Abſicht zu weit. Sie paßt α) auf die Ethik oder philoſophiſche Moral im engern Verſtande §. 34: denn die Pflichten der Ethik im engern Verſtande müſſen auch von den kleineren Geſellſchaften beobachtet werden. Eben dieſes wird von Prof. Succov l. c. §. XXXV. behauptet, wenn es heißt: Recte definiunt, qui ethicam dicunt ſcientiam philoſophicam obligationum hominis internarum in ſtatu naturali, dummodo his verbis ſenſus excluſivus non ſubjiciatur, quaſi talia modo in ethicis tradantur officia, quæ non niſi in ſtatu mere narurali obtineant, evaneſcant vero penitus, quamprimum ſocietati cuidam peculiari homo adgregatur. „ Soll alſo

der

der Begriff des Verfaſſers in dieſer Abſicht völlig beſtimmt ſeyn: ſo muß man ſagen, daß die jurisprudentia œconomica naturalis ſpecialis eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Pflichten ſey, welche aus dem Begriffe von den kleinern Geſellſchaften, als ſolchen (qua talibus) folgen, oder von ihnen, in ſo fern ſie als ſolche betrachtet werden, zu beobachten ſind. Siehe Succov l. c. §. XLV. β) Der Verfaſſer rechnet hieher ſowohl die innere, als auch die äußere Verbindlichkeiten, da doch dieſe Wiſſenſchaft im engern Verſtande, wenn ſie mit dem jure naturali œconomico (ſpeciali) einerley iſt, nur mit den äußeren Verbindlichkeiten eines Menſchen in den kleinern Geſellſchaften ſich beſchäftiget. Wollte man aber jurisprudentiam naturalem œconomicam ſpecialem überhaupt nehmen; ſo müßte man hernach die Pflichten, womit ſie zu thun hat, genauer beſtimmen. Die Verbindlichkeiten, ſo ſie den kleineren Geſellſchaften vorſchreibet, ſind entweder äußere oder innere. Im erſten Falle heißt ſie **das beſondere natürliche ökonomiſche Recht** (jus naturæ œconomicum ſpeciale ſ. jurisprudentia œconomica naturalis ſpecialis ſtricte & ſimpliciter ſic dicta); im andern Falle wird ſie die **beſondere natürliche Oekonomie** (œconomica naturalis ſpecialis) genennt. Das beſondere natürliche ökonomiſche Recht iſt alſo eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Zwangspflichten oder äußeren Verbindlichkeiten des Menſchen in der ehelichen, väterlichen und herrſchaftlichen Geſellſchaft, in ſo fern ſie als ſolche betrachtet werden. Die beſondere natürliche Oekonomie aber iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten

des

des Menſchen, welche durch die ehliche, våterliche, herrſchaftliche Geſellſchaft, als ſolche, beſtimmt werden. Jenes gehöret alſo zu dem natürlichen geſellſchaftlichen Rechte, dieſe aber zu der natürlichen geſellſchaftlichen Sittenlehre. §. 35.

Ad §. 37.

Die geſellſchaftliche natürliche Rechtsgelahrheit gehet entweder auf die kleinere oder auf die gröſſere Geſellſchaften. Zu den gröſſeren Geſellſchaften gehöret das Haus §. 22. die Dörfer und Flecken §. 23. die bürgerliche Geſellſchaft §. 24. und die Kirche §. 25. In ſo fern nun die geſellſchaftliche natürliche Rechtsgelahrheit auf dieſe gröſſere Geſellſchaften angewendet und durch dieſelben mehr beſtimmt wird, bekommt man verſchiedene Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit. In ſo fern die natürliche geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit durch die Begriffe der Häuſer und Dörfer mehr beſtimmt wird, wird ſie von dem Verfaſſer jurisprudentia œconomica (naturalis) generalis genennt. Es iſt aus dem vorhergehenden Abſatze klar, daß man das allgemeine oeconomiſche natürliche Recht von der allgemeinen natürlichen Oeconomik unterſcheiden muß. Jenes iſt die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Zwangspflichten eines Menſchen, in ſo fern ſie durch die Begriffe der Häuſer und Dörfer mehr beſtimmt werden. Dieſe aber iſt die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Menſchen, welche er deswegen zu beobachten hat, weil er ein Mitglied von einem Hauſe oder einem Dorfe iſt. Weil die ehliche, våterliche und herrſchaftliche Geſellſchaften ſowohl, als das Haus

oeconomiſche Geſellſchaften genennt zu werden pflegen, und der Zuſtand eines Menſchen in allen dieſen Geſellſchaften der öconomiſche Zuſtand heißt: ſo erhellet, warum man das natürliche öconomiſche Recht (jus nuturale œconomicum) durch eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Zwangspflichten, und die natürliche Oeconomie (œconomicam ſ. œconomiam moralem) durch eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Menſchen in dem öconomiſchen Zuſtande, in ſo fern er ſich in dieſem befindet, erkläret. Weil ferner die Pflichten, ſo man in der ehlichen, väterlichen, herrſchaftlichen Geſellſchaft und in dem Hauſe (reduplicative) zu beobachten hat, öconomiſche Pflichten genennt werden: ſo iſt klar, daß das natürliche oeconomiſche Recht von den äuſſeren, und die Oeconomik von den inneren oeconomiſchen Pflichten handelt. Beyläufig iſt zu merken, daß das Wort Oeconomik oder Oeconomie auch in einem andern Verſtande genommen wird. Man verſtehet manchmal dadurch die Wiſſenſchaft äußeres Vermögen zu erwerben und richtig zu verwalten. Um aber alle Verwirrung zu vermeiden, ſo könnte man dieſe Wiſſenſchaft die Chrematiſtik (Chrematiſticam ſ. κτητικὴν) nennen. Ariſtoteles unterſcheidet zwar die χρηματιστικὴν ſ. κτητικὴν, die Kunſt äuſſerlich Vermögen, beſonders Geld, zu erwerben von der χρηστικῇ, die er durch eine Kunſt erkläret, das erworbene richtig zu gebrauchen: allein man kann dieſe beyde Wiſſenſchaften füglich mit einander verbinden, und ſie mit einem Namen die Chrematiſtik nennen. Es fragt ſich, wo gehöret denn dieſe Wiſſenſchaft hin? Sie gehöret zur philoſophi-

ſchen

ſchen Moral und alſo ſo wohl zur philoſophiſchen Moral im engern Verſtande, als auch zur geſellſchaftlichen Sittenlehre und inſonderheit der Oeconomik; kann aber auch füglich beſonders abgehandelt werden. Siehe Succov l. c §. XLVI. und Anmerk. 1. 2. 3. it. Dithmars Einleitung in die oeconomiſche Policey und Cameralwiſſenſchaften.

Ad §. 38.

Die allgemeine Rechtsgelahrheit, in ſo fern ſie durch den Begriff der bürgerlichen Geſellſchaft mehr beſtimmt worden, wird von dem Herrn Verfaſſer das **allgemeine bürgerliche Recht** (jus civile univerſale) genennt. In der bürgerlichen Geſellſchaft muß man den öffentlichen von dem privaten Zuſtande unterſcheiden. Und alſo kann die allgemeine Rechtsgelahrheit ſo wohl durch den Begriff des öffentlichen, als des privaten Zuſtandes in der bürgerlichen Geſellſchaft mehr beſtimmt werden. Im erſten Falle kommt das **allgemeine öffentliche bürgerliche Recht** heraus, ſo man ſchlechthin das **öffentliche Recht** (jus publicum) zu nennen pflegt *); im andern Falle haben wir das **allgemeine private bürgerliche Recht**, ſo man das bürgerliche Reche (jus civile) ſchlechthin nennet. Hierbey iſt zu merken, daß die Erklärung des Verfaſſers von dem allgemeinen bürgerlichen Rechte zu weit ſey. Man darf nicht mit dem Verfaſſer hieher alle natürliche Pflichten eines Menſchen rechnen, die er als ein Mitglied der bürgerlichen Geſell-

 ſchaft-

*) Dieſes wird von dem Hubero de jur. Civit. S. 1. c. 1. n. 10. jus gentium publicum genennt.

ſchaft zu beobachten hat. Nur die äuſſere Verbindlichkeiten und Zwangsmittel eines Menſchen in der bürgerlichen Geſellſchaft gehören, vermöge des Redegebrauchs, hieher. Die innere Verbindlichkeiten in dieſer Geſellſchaft gehören zu der Politik. Das **allgemeine bürgerliche Recht** muß alſo durch denjenigen Theil des natürlichen geſellſchaftlichen Rechts erkläret werden, welcher von den Zwangspflichten eines Menſchen in dem bürgerlichen Zuſtande, (qua tali) handelt. Die **Politik** (Politica) hingegen iſt derjenige Theil der geſellſchaftlichen Sittenlehre, welcher von den inneren Verbindlichkeiten eines Menſchen in dem bürgerlichen Zuſtande (qua tali) handelt. Das allgemeine bürgerliche Recht beziehet ſich entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zuſtand in der Republik, und iſt alſo entweder ein öffentliches oder ein privates allgemeines bürgerliches Recht. Die Politik kann man auch in eine öffentliche und private eintheilen: denn die Politik gehet entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zuſtand der Republik. Im erſten Falle heißt ſie die **öffentliche Politik** (politica publica) und dieſe wird mehrentheils die **Politik ſchlechthin** oder die **Staatsklugheit** genennt; im lezten Falle wird ſie die **private Politik** (politica privata) genennt. Jene iſt alſo eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten eines Oberherrn in der bürgerlichen Geſellſchaft, in ſo fern er ein Oberherr iſt; dieſe aber iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Verbindlichkeiten des Unterthans in der Republik, in ſo fern er ein Unterthan iſt. Das Wort Politik wird ſonſt in verſchiedenen Bedeutungen genommen. Daß ich nichts

von

von der böſen Bedeutung dieſes Worts rede, ſo wird es 1) in einem ſo weiten Verſtande genommen, daß man die ganze praktiſche Weltweisheit die Politik nennt *). 2) Schließt man die Ethik (ſimpliciter) davon aus, und hält ſie für einerley mit dem ganzen geſellſchaftlichen Rechte, der geſellſchaftlichen Sittenlehre und dem Völkerrechte **). 3) Andere haben zwar auch die Oeconomik von der Politik getrennet ***): allein ſie handelten doch darinne zugleich von ſolchen Dingen, die eigentlich zum geſellſchaftlichen und zum Völkerrechte gehöreten, und mengeten dadurch die innere und äußere Verbindlichkeiten unter einander. Ich glaube, daß man alle Verwirrung nicht beſſer vermeidet, als wenn man den Begriff von der Politik ſo beſtimmt wie es von uns geſchehen iſt. Man ſehe hierbey des Prof. Succovs med. cit. §. XLVII, XLVIII, und Anmerkung a) b) c).

Ad §. 39.

In dieſem Abſatze kommt zweyerley vor: 1) bemerket der Verfaſſer, daß das Wort Recht (jus) ſehr

*) Siehe Andr. Chriſt. SCHVBARTI introd. ad Ethic. §. 21. it. PICARTTI comment. ad lib. polit. Ariſt. prol. p. 3.

**) Chriſt. MATTHIAS in Syſtem. polit. Lib. 1. Theor. 1. Bodinus de Republ. Cap. II. p. 12. ſq.

***) Siehe CONIMBRICENSES præf. diſp. in eth. Ariſt. ad Nic. wo es heißt: Ethica ſ. monaſtica mores hominis in ſe, abſolute conſiderati, componit: œconomica ſ. familiaris domeſticam diſciplinam tradit - - - Politica ſ. civilis optimam rempubl. inſtituit, atque hominem dirigit, ut ea, quæ ad regni totius ſtatum & univerſale bonum ſpectant, probe exſequatur.

ſehr vieldeutig ſey, und daß dieſes aus unſerer vorhergehenden Abhandlung erſehen werden kann. Welches ſeine völlige Richtigkeit hat: denn wir haben bisher das Wort in einer doppelten Bedeutung genommen, α) haben wir dadurch eine ſittliche Beſchaffenheit einer Perſon oder eine Befugniß verſtanden; β) haben wir auch das Wort zuletzt für die Rechtsgelahrheit genommen. Von der Vieldeutigkeit dieſes Worts legen die beyden Rechtsgelehrten, Paulus und Marcianus, ihre Zeugniſſe ab. Der erſte ſpricht l. pen. ff. de juſt. & jur. oder Digeſt. Lib. 1. Tit. 1. de juſt. & jur. leg. penult. Jus pluribus modis dicitur: uno modo, cum id, quod ſemper æquum & bonum eſt, jus dicitur: ut eſt jus naturale: altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaque Civitate utile eſt: ut eſt jus civile. Nec minus jus recte appellatur in civitate noſtra jus honorarium. Prætor quoque jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit: relatione ſcilicet facta non ad id, quod ita prætor fecit; ſed ad illud, quod prætorem facere convenit. Alia ſignificatione jus dicitur locus, in quo jus redditur: appellatione collata ab eo, quod ſit in eo, ubi ſit, quem locum determinare hoc modo poſſumus: ubicunque prætor ſalva majeſtate imperii ſui, ſalvoque more majorum, jus dicere conſtituit; is locus recte jus appellatur. Der andere ſagt l. c. leg. ult. Nonnunquam jus etiam pro neceſſitudine dicimus, veluti, eſt mihi jus cognationis vel adfinitatis. 2) Führet der Verfaſſer ſelbſt die verſchiedene Bedeutungen des Worts Recht an. α) Bedeutet es das entſcheidende Urtheil des Richters. In welcher Bedeutung das

Wort

Wort in dem angeführten leg. pen. ff. genommen wird, wenn es daſelbſt heißt: Prætor quoque *jus* reddere dicitur, etiam cum inique (h. e. contra æquitatem, non contra jus ſcriptum) decernit. Daher kommt die Redensart, das Recht ſprechen (jus dicere). β) Bedeutet es den Ort, wo gerichtliche Sachen abgehandelt werden. Hieher gehören die Worte in dem angeführten leg. pen. ff. Jus dicitur locus, in quo jus redditur. it. l. 9. §. 7. ff de interrogat. action. oder Digeſtor. Lib. XI. Tit. I. de interrogationibus in jure faciendis & interrogatoris actionibus. leg. 9. §. 7. Wo Ulpianus ſpricht: Denique Julianus ſcribit, eum quoque, cui eſt hereditas reſtituta, debere in *Jure* interrogatum reſpondere, an ei hereditas ſit reſtituta. it. Cod. Lib. II. und Dig. Lib. II. Tit. IV. de *in jus* vocando. Dig. Lib. II. Tit. V. in jus vocati ut eant aut ſatisdent. γ) Bedeutet das Wort jus eine Verwandſchaft, ſo aus dem leg. fin. ff. de juſt. & jure zu erſehen, ſo wir n. 1. angeführet. δ) Bedeutet es das, was rechtmäßig iſt. So wird das Wort vom Grotius de I. B. & P. Lib. I. Cap. I. §. 3. ſeqq. genommen. ε) Zeigt es eine ſittliche Beſchaffenheit einer Perſon an. Siehe Grotius l. c. §. 9. des erſten Hauptſtücks, wo wir das Wort in dieſer Bedeutung genommen, und es die Befugniß genennt. Hierbey iſt zu merken, daß es auch bisweilen für die beſondere Befugniß genommen wird, ſo man ein privilegium nennt. Hieher gehöret das *jus* trium liberorum, ſo auch das *jus parentum* genennt wird, und die Stelle beym Lucanus L. 1. v. 2: Jusque datum ſceleri; wie auch die Worte des Dädalus beym Ovidius L. 2. de art.

 am.

am. v. 42.: Sunt mihi naturæ *jura* novanda meæ. ζ) Wird es vor das Geſetz genommen. Siehe Grotius l. c. und bisweilen für die bürgerliche willkührliche Geſetze. η) Bedeutet es die Rechtswiſſenſchaft oder Rechtsgelahrheit. In dieſer Bedeutung wird das Wort von dem *Ulpiano* l. 1. ff. de juſt. & jur. genommen, wenn er das Recht eine Wiſſenſchaft des guten und billigen nennt. Der Verfaſſer bemerkt zuletzt, daß wir zwar das Wort Recht in der vierten, fünften, ſechſten und ſiebenten Bedeutung, nämlich a) für das rechtmäßige, b) für die Befugniß, c) für das Geſetz, und d) für die Rechtsgelahrheit nehmen werden: doch werden wir beſtändig, ſo oft wir das Wort Recht brauchen, ſo beſtimmt reden, daß man nicht zu befürchten hat, daß dadurch eine Zweydeutigkeit verurſachet werden ſollte. Eine Kleinigkeit habe ich noch zu merken. Wenn ich die Stelle betrachte, ſo dieſer Abſatz bekommen: ſo ſcheint die Ordnung und der Zuſammenhang in etwas verletzt zu ſeyn. In dem §. 38. wird das allgemeine bürgerliche Recht und ſeine Theile, und in dem §. 40. das allgemeine Kirchenrecht ſammt ſeinen Theilen erkläret. Zwiſchen dieſen beyden Abſätzen hat die Abhandlung von den verſchiedenen Bedeutungen des Rechts ihren Ort bekommen. Warum? mag der Verfaſſer ſelbſt ſagen. Meiner Einſicht nach hätte dieſer 39ſte Abſatz auf den 41ſten folgen, oder auch noch beſſer als eine Anmerkung dem §. 9. beygefüget werden können.

Ad §. 40.

Wenn man die allgemeine Rechtsgelahrheit durch das Weſen der Kirche mehr beſtimmt: ſo ent-

entſtehet das **allgemeine Kirchenrecht** (jus eccleſiaſticum S. Canonicum univerſale). Wenn die Kirche in der bürgerlichen Geſellſchaft ſich befindet: ſo ſind die Kirchenrechte des Oberherrn von den Kirchenrechten der Unterthanen verſchieden §. 26. In ſo fern das allgemeine Kirchenrecht auf die Rechte des Landesherrn in Abſicht auf die Kirche gehet, wird es das **allgemeine öffentliche Kirchenrecht** (jus eccleſiaſticum publicum univerſale) genennt; in ſo fern es aber auf die Kirchenrechte der Unterthanen gehet, heißts das **allgemeine private Kirchenrecht** (jus eccleſiaſt. privatum univerſale). Hierbey iſt zu merken 1) daß die Erklärungen des Verfaſſers von dem öffentlichen und privaten Kirchenrechte zu enge ſind, indem er ſie auf eine bürgerliche Geſellſchaft einſchränkt. Man kann aber die in dieſer Abſicht geſchehene Verwirrung leicht heben, wenn man den §. 883. 884. 885. P. ſp. ſect. VII. p. 504. 505. vergleichet, wo er dieſe Sachen ordentlicher aus einander geſetzt hat. Nämlich in der Kirche kann man einen doppelten Zuſammenhang ſich vorſtellen, α) den Zuſammenhang der Mitglieder mit der Kirchengewalt (poteſtate eccleſiaſtica; β) ihren Zuſammenhang unter ſich, ohne auf die Kirchengewalt zu ſehen. Im erſten Falle heißt der Zuſtand **in der Kirche ein öffentlicher**; im andern Falle, **ein privater zuſtand**. Das allgemeine Kirchenrecht gehet entweder auf den öffentlichen, oder auf den privaten Zuſtand in der Kirche. Im erſten Falle iſts das öffentliche allgemeine Kirchenrecht; im andern Falle, das private allgemeine Kirchenrecht. 2) Muß man auch hier die innere Geſetze von den äußeren oder Zwangsgeſetzen unterſcheiden. Die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den äuſ-

ſeren Kirchengeſetzen iſt das allgemeine Kirchenrecht (jus eccleſiaſticum ſ. canonicum univerſale;) hingegen die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den inneren Kirchengeſetzen kann man die allgemeine Kirchenklugheit oder Sittenlehre (prudentiam eccleſiaſticam univerſalem ſ. ethicam eccleſiaſticam) nennen. Und ſowohl dieſe als jenes, können alle beyde in öffentliche und private eingetheilet werden. Die öffentliche Kirchenklugheit gehet auf die innere Geſetze, welche in dem öffentlichen Zuſtande der Kirche (qua tali) zu beobachten ſind; die private Kirchenklugheit aber beſchäftiget ſich mit den inneren Geſetzen, welche in dem privaten Zuſtande der Kirche (qua tali) zu beobachten ſind.

Ad §. 41.

Die Republiken, deren die eine nicht von der andern abhängt, werden Völker (gentes) genennt. In ſo fern die allgemeine Rechtsgelahrheit durch den allgemeinen Begriff oder das Weſen der Völker mehr beſtimmt wird, heißt ſie das allgemeine Völkerrecht (jus gentium univerſale). Man merke hierbey, 1) daß das Wort abhängen in der Erklärung der Völker nicht in dem weiteſten Verſtande genommen werden darf. Denn nimmt man es in dem weiteſten Verſtande: ſo kann man ſagen, daß wenn ein Ding mit dem andern verknüpft iſt, alsdenn das eine von dem andern abhänge. Und auf dieſe Art müßte man behaupten, daß diejenigen Republiken, ſo mit andern in einiger Abſicht verknüpft wären, von dieſen abhiengen, und alſo keine Völker genennt werden könnten; welches wi-

der

der allen Redegebrauch iſt. Wenn gleich Engelland und Holland auf einige Art mit einander verknüpft ſind, und in ſo fern von einander abhangen: ſo muß man doch ſo wohl jenes, als dieſes, ein beſonders Volk nennen. Was macht es aber, daß man ſie für beſondere Völker hält? Weil ſie nicht in Abſicht auf eine gemeinſchaftliche Oberherrſchaft von einander abhangen. Und alſo müſſen die Völker durch ſolche Republiken erkläret werden, welche nicht in Abſicht auf eine gemeinſchaftliche Oberherrſchaft von einander abhangen. 2) pflegt man das Völkerrecht in das Völkerrecht ſchlechthin (jus gentium per eminentiam & ſimpliciter) und das innere Völkerrecht (jus gentium humanius) einzutheilen. Jenes handelt von den Zwangspflichten, ſo die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben; dieſes aber ſo von den inneren Verbindlichkeiten handeln, welche die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben. Siehe Io. Iuſtini *Schierſchmidii* Elementa juris naturalis, ſocialis & gentium, Part. III. Cap. I. §. 540. Coroll. II. und andere mehr. Der Verfaſſer verwirft das jus gentium humanius, wenn man es von dem jure naturæ humano unterſcheiden will. Man vergleiche die Anmerkung bey dem §. 44. und P. ſp. Sect. VIII. Cap. I. de jure gentium univerſali in genere §. 950. Schol. pag. 540. an welchem letzten Orte man die Gründe finden wird, durch welche der Verfaſſer ſeinen Satz beweiſet. 3) *Grotius* handelt von einem jure gentium voluntario, und dieſes theilet er in latius und arctius patens ein. Der jüngere von Cocceji trägt ſeine Meinung ad §. XVII. Proleg. *Grotii* de I. B. & P. auf folgende Art vor: *Jus gentium latius*

patens

patens introductum eſſe ſtatuit, humana neceſſitate indigente, idque vel univerſale eſſe fingit vel certarum gentium. Uſum eius late patere exiſtimat in omni jure belli & pacis, quia α) multa permittit, quæ jure nat. vetita ſunt, β) multa prohibet, quæ jure naturæ permiſſa ſunt, γ) quædam juri naturæ ſuperaddit.... *Jus gentium arctius Grotius* deſcribit, quod apud plures gentes quidem obtinet at non reſpicit utilitatem magnæ illius Civitatis (ſocietatis humanæ) ſed cœtuum ſingulorum, indeque non obtinet ex condicto i. e. non receptum eſt cum mutua obligatione. Man gründet dieſes willkührliche Völkerrecht auf einzelne Handlungen der Völker, woraus man auf ihre ſtillſchweigende Genehmhaltung oder Einwilligung ſchließt. Der jüngere v. *Cocceji* l. c. ſpricht: Fabulam eſſe, quæ de jure gentium voluntario traduntur, eamque Triboniano originem debere, late demonſtravimus in diſſ. procem. IV. §. 29. & ſequ. Es iſt bekannt, daß *Thomaſius* in ſeiner diſſ. de conſuetudine juris, Puffendorf und ſehr viel andere dieſes willkührliche Völkerrecht für ein Hirngeſpinnſt halten. Es iſt aber offenbar, daß ſie irren, in ſo fern ſie davor halten, daß die Völker durch ein ſtillſchweigendes Bündniß ſich nicht verbindlich machen können, weil ſie auf der Erde keinen Oberherrn haben. Siehe Glafeys Recht der Vernunft §. 307. u. ſ. w. p. 194 ſequ. Dieſer groſſe Gelehrte bemühet ſich mit wichtigen Gründen zu beweiſen, daß es nichts ungereimtes ſey, wenn man ein jus gentium voluntarium particulare annimmt; und ich wüßte keinen Lehrer des Naturrechts, ſo auf eine vernünftigere und ausführlichere Art von dem willkührlichen

chen Völkerrechte gehandelt. Man vergleiche auch des Geheimenrath **Mosers** Anfangsgründe der Wiſſenſchaft von der heutigen Staatsverfaſſung von Europa und dem unter den europäiſchen Völkern üblichen Völkerrechte; **Schmauſens** Corpus juris gentium academicum. Wenn ich zum Völkerrechte des Verfaſſers komme, will ich mich bemühen, ſo ausführlich von dem willkührlichen Völkerrechte zu handeln, als mir möglich ſeyn wird. Beyläufig kann man noch merken, daß das natürliche Völkerrecht jus gentium primarium ſ. primævum; das willkührliche aber jus gentium ſecundarium genennt wird. 4) Die Römiſche Rechtsgelahrten haben einen ganz andern Begriff von dem Völkerrechte, als wir heut zu Tage haben. Sie unterſcheiden das Naturrecht (jus naturæ) von dem Völkerrechte (jure gentium) auf die Art, daß jenes auf alle Thiere, dieſes aber auf die Menſchen inſonderheit gehe. Ich will *Ulpiani* eigene Worte anführen, welche Digeſt. Lib. I. Tit. I. de juſt. & jur. leg I. §. 34. ſtehen, und folgendergeſtalt lauten: *Jus naturale* eſt, quod natura omnia animalia docuit: nam jus iſtud non humani generis proprium, ſed omnium animalium, quæ in terra quæ in mari naſcuntur, avium quoque commune eſt. Hinc deſcendit maris atque fœminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cætera quoque animalia, feras etiam, iſtius juris perita cenſeri. *Jus Gentium* eſt, quo gentes humanæ utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc ſolis hominibus inter ſe commune ſit. leg. 4. l. c. Manumiſſiones quoque ju-

ris

ris gentium ſunt. . . . Quæ res a jure gentium originem ſumſit; utpote cum jure naturali omnes liberi naſcerentur nec eſſet nota manumiſſio, cum ſervitus eſſet incognita: ſed poſtquam jure gentium ſervitus invaſit; ſecutum eſt beneficium manumiſſionis: & cum, uno naturali nomine homines appellarentur, jure gentium tria genera eſſe cœperunt: liberi &, his contrarium, ſervi & tertium genus libertini, id eſt, hi, qui deſierant eſſe ſervi, und leg. 5. ſpricht *Hermogenianus*: Ex hoc jure gentium introducta bella, diſcretæ gentes, regna condita, dominia diſtincta, agris termini poſiti: ædificia collocata: commercium, emtiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes inſtitutæ.„ Es iſt aus dieſen Stellen klar, daß das Naturrecht, nach dem Sinne dieſer Rechtsgelehrten, auf die natürlichen Triebe (inſtinctus naturales) gehe, welche die Menſchen mit dem Viehe gemein haben, wodurch ſie bewegt werden, das Gute zu begehren und das Böſe zu verabſcheuen. Siehe Part. general. Cap. I. §. 70. Cor. 11. p. 50. Ein jedes Thier hat einen Trieb, ſich ſelbſt zu erhalten u. ſ. w. Deswegen ſprechen dieſe Rechtsgelehrten, daß die Erhaltung ſeines Lebens (conſervatio vitæ) u. ſ. w. zum Rechte der Natur gehöret. Hingegen das Völkerrecht begreift ſolche Rechte und Verbindlichkeiten unter ſich, welche nicht aus den natürlichen Trieben, ſondern aus einer allgemeinen Uebereinſtimmung der Völker hergeleitet werden müſſen. Sehet D. Caroli Ferd. *Hommelii* Commentationem de jure, quod natura omnia animalia docuit. Lib. I. de jure naturæ & gentium Cap. I. de vero legis 3. D. de juſt. & jur. ſenſu. Weil

nun

nun die römiſche Rechtsgelehrten dafür hielten, daß ſowohl die Rechte und Verbindlichkeiten der einzelen Menſchen, ſo wir aus der vernünftigen Natur derſelben herleiten, als auch die Rechte und Verbindlichkeiten ganzer Völker aus der allgemeinen Uebereinſtimmung der Völker hergeleitet werden müſſen: ſo iſt klar, daß ihr Völkerrecht nicht bloß durch Wiſſenſchaft, ſo wir das Völkerrecht nennen, ſondern auch unſer Naturrecht unter ſich begreift, in ſo fern dieſes ſolche Sätze vorträgt, welche nicht aus den natürlichen Trieben, ſondern aus der vernünftigen Natur der Menſchen hergeleitet werden müſſen. Das Naturrecht aber der Römer macht denjenigen Theil unſers Naturrechts aus, welcher von den Pflichten handelt, wozu wir auch durch die natürlichen Triebe bewegt werden. Man vergleiche des Wolfs Horas ſucceſivas Marburgenſes, A. 1729. ſymeſtr. hybern. p. 37-107, welche Abhandlung auch in Wolfens kleinen philoſophiſchen Schriften, Th. III. p. 499-594. zu finden. Siehe auch des jüngern Cocceji Anmerkung c) ad *Grot.* Lib. I. Cap. I. de I.B. & P. §. XI. p. XCIX CI. wo er ausführlich von dieſer Sache handelt, und zugleich unterſuchet, ob man mit dem *Ulpiano* l. c. die bruta jurisperita nennen kann. Dieſe letzte Frage erörtert gleichfals D. Hommel. l. c. §. 15-24. Und weil er eine neue Meinung davon vorträgt, ſo wollen wir ſeine eigene Worte herſetzen. Er ſpricht §. 18. p. 18. *Ulpianum* re vera beſtiis quandam juſtitiam attribuiſſe; nulla ratione exſiſtimandum eſt. Nam cum ipſe in l. 1. §. 3. D. *ſi quadr.* omnia animalia ſenſu carere dicat, ſane non potuit juſta putare, aut credere, iis, quibus omnino nullus

ſenſus

ſenſus ſit, boni & æqui ſenſum eſſe. At nihilo minus tamen juris perita vocavit. Optime illud. Nam ſi recte percepi, quinam ille ſit, quem jurisperitum appellamus, is talis eſt, ad quem confugimus, ut nos legislatoris doceat voluntatem & in dubia re ex incertis certos faciat. Quod ſi verum eſt, nonne vides, ipſa animalia jurisperita dici poſſe, propterea quod eorum vitam conſulimus, & quia nos naturæ voluntatem docent, id quod eſt interpretis atque jurisperiti officium. Sunt enim animalia quaſi leges vivæ, quas inſpicere & in re dubia conſulere iubemur, ut hanc ob cauſſam optime jurisperita videantur, etiamſi ſenſu boni & æqui careant.„ Wenn aber gleich die römiſche Rechtsgelehrten auf die erwehnte Art das Natur- und Völkerrecht von einander unterſchieden: ſo iſt doch zu merken, daß ſie oft dieſe Worte ohne Unterſchied brauchen, wie der gründlich gelehrte von *Cocceji* der jüngere, ad Grot. l. c. lit. f) bemerket, wo es heißt: ICti Romani promiſcue utuntur voce *juris naturae* & *juris gentium*. *Paulus* ait: *Is natura* debet, quam jure gentium dare oportet, cuius fidem ſecuti ſumus: *Gajus* in l. 2. ff. *de rer. div.* aërem, aquam, mare & littora refert ad res *naturali jure* communes: at in l. 4. *cod.* hanc communionem ex *jure gentium* deducit: ibi quia non ſunt *juris gentium*, uti mare. Unde imperator quoque, poſtquam aſſeruit, maria & littora *jure naturae* eſſe communia, §. 1. & 2. inſt. rer. vid, idem mox tribuit *juri gentium* &c. Von der Uebereinſtimmung und dem Unterſchiede des Natur- und Völkerrechts handelt der Prof. Lehmann in Bilance Europæ C. II. §. XXI. ſeqq.

Anmer-

Anmerkung.

Heineccius in ſeinen elem. jur. nat. & gent. Lib. I. Cap. I. de natura & conſtitutione juris naturæ & gentium §. XXI. verwirret das Völkerrecht und das geſellſchaftliche Recht mit einander. Er ſpricht daſelbſt: Ius gentium eſt ipſum jus naturale, vitæ hominis ſociali negotiisque ſocietatum atque integrarum gentium adplicatum. Er handelt deswegen in ſeinem Völkerrecht 1) von dem natürlichen und geſellſchaftlichen Zuſtande des Menſchen; 2) von den Pflichten, ſo ein Menſch in der ehlichen Geſellſchaft zu beobachten hat; 3) von den Pflichten in der väterlichen Geſellſchaft; 4) von den Verbindlichkeiten in der herrſchaftlichen Geſellſchaft; 5) von dem Hauſe und der Familie; 6) von der bürgerlichen Geſellſchaft; 7) von der höchſten Gewalt; 8) von den majeſtätiſchen Rechten, welche dem Landesherrn in Abſicht auf ſeine Unterthanen zukommen (de juribus majeſtatis immanentibus); 9) von den majeſtätiſchen Rechten, welche dem Landesherrn in Abſicht auf andere Völker zukommen (de juribus majeſtatis transeuntibus) und 10) von den Pflichten der Bürger und Unterthanen in einer Republik. Es iſt hieraus klar, daß *Heineccius* zum Völkerrechte α) das ganze natürliche geſellſchaftliche Recht und β) dasjenige, ſo wir das Völkerrecht nennen, hinrechnet. Denn blos das 9te Hauptſtück ſeines Völkerrechts handelt von demjenigen Rechte, ſo wir das Völkerrecht nennen. Alle übrigen Hauptſtücke gehören zum natürlichen geſellſchaftlichen Rechte. Sein Irrthum beſtehet alſo darinn, daß er das Völkerrecht in einem ſo weiten Verſtande genommen, daß

das ganze geſellſchaftliche Naturrecht darunter begriffen ſey. Und in ſo fern hat der Verfaſſer Recht, wenn er behauptet, daß *Heineccius* das geſellſchaftliche Naturrecht mit dem Völkerrechte verwirret. Es iſt aber falſch, wenn man behauptet, daß *Heinneccius* das natürliche geſellſchaftliche Recht und das Völkerrecht für völlig einerley gehalten, und daß er aus dem Begriffe von den Geſellſchaften dasjenige, was unter denen Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig ſey, hat herleiten wollen. Dieſes kann auf keine Art aus ſeinem Natur- und Völkerrecht bewieſen werden. In dem 8ten Hauptſtücke des zweyten Buchs kommt dasjenige vor, ſo unter den Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig iſt. Allein er ſchließt hier nicht aus dem Begriffe der Geſellſchaften, ſondern vielmehr aus der Erklärung der Völker; und ſo muß man ja hier ſchlieſſen. Der Augenſchein wird uns von demjenigen überführen, was ich behaupte. Z. E. in dem §. CLXXX. ſo der erſte Abſatz in dem erwähnten Hauptſtücke iſt, beweiſet er aus dem Begriffe der Völker, daß ſie das Recht zu kriegen haben. Es heißt daſelbſt: Quia omne imperium eſt ſummum atque ἀνυπευθυνον, ſequitur, ut et plura imperia vel reſpublicæ nemini mortalium ſubjecta ſint. Quumque, qui in communi ſocietate civili non vivunt, in ſtatu naturali vivere dicantur, conſequitur ſane, 1) ut imperia & reſpublicæ inter ſe invicem vivant in ſtatu naturali, adeoque 2) in ſtatu æqualitatis & libertatis. Et quia porro in hoc ſtatu læſis nullum, niſi in ſe ipſis præſidium eſſe poteſt, ac proinde unicuique jus eſt, vim omnem atque injuriam a ſe propulſandi, idque, quod alter jure

per-

perfecto debet, vi extorquendi: nemo non videt 3) cuivis imperio ac reipublicæ Jus belli omnino competere. Ich gebe aber dem Verfaſſer vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß man nicht im Stande iſt, aus dem Begriffe der Geſellſchaften dasjenige, ſo unter den Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig iſt, herzuleiten.

Ad §. 42.

In dieſem Abſatze wird weiter nichts angemerkt, als daß man jetzo im Stande ſeyn wird einzuſehen, warum die allgemeine Rechtsgelahrheit das Natur- und Völkerrecht genennt worden. Und ich werde nicht nöthig haben, dieſen Abſatz weitläuftig zu erläutern und zu beweiſen. Denn indem wir den Begriff der allgemeinen Rechtsgelahrheit beſtimmt, haben wir alle Theile des Naturrechts und das Völkerrecht herausgebracht. Die allgemeine Rechtsgelahrheit begreift alſo ſo wohl das Natur- als Völkerrecht unter ſich, und daher wird ſie auch das Natur- und Völkerrecht genennt. Nachdem wir nun die Theile der Rechtsgelahrheit aus einander geſetzt haben: ſo wollen wir dieſelbe in eine Tabelle bringen. Nach dem Sinne des Verfaſſers muß dieſe auf folgende Art eingerichtet werden:

Die Rechtsgelahrheit iſt eine Wiſſenſchaft von den Geſetzen und von ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Dieſe Wiſſenſchaft iſt

- entweder eine philoſophiſche
  - Die allgemeine oder natürliche Rechtsgelahrheit. Dieſe gehet
    - entw. auf den natürl. unbedingten Zuſtand; Dieſer iſt
      - entw. ein Zuſtand der Einſamkeit.
        - Die Theorie der Ethik.
      - oder der natürliche unbedingte geſellſchaftliche Zuſtand
        - Die Rechtsgelahrheit ſchlechthin, *jurisprudentia ſimpl.*
    - oder auf den bedingten. Dieſer iſt
      - entw. ein geſellſchaftlicher Zuſtand
        - Die geſellſchaftliche Rechtsgelahrheit (*jurisprudentia ſocialis*) Dieſe gehet auf die Geſellſchaften, und alſo
          - entw. auf die Einfache
            - *Iurisprudentia œconomica ſpecialis.*
          - oder auf die zuſammengeſetzte. Dieſe ſind
            - entweder kleinere (die Häuſer und Familien).
              - NB. Von dieſen handelt man auch in der *Iurispr. œcon. ſpeciali.*
            - oder gröſſere. Dieſe
      - oder nicht
- oder nicht.

ſind

ſind

entweder bürgerliche Geſellſchaften.

Die bürgerliche Rechtsgelahrheit (*juriſprudentia civilis*). In der bürgerl. Geſellſchaft unterſcheidet man einen doppelten Zuſtand: denn der bürgerliche Zuſtand iſt

- entw. ein öffentlicher
  - Das allgemeine bürgerl. Recht (*jus civile publicum*)
- oder ein privater Zuſtand
  - Das private bürgerliche Recht (*jus civile privatum*)

oder nicht Und in dieſem Falle iſt eine gröſſere zuſammengeſetzte Geſellſchaft

- entw. die Kirche.
  - Das Kirchenrecht. (*juriſprudentia eccleſiaſtica*.
- oder eine Anarchie.
  - *Iuriſprudentia œconomica generalis*.

Nach meiner Einſicht aber muß die Tabelle auf folgende Art gemacht werden:

Die philoſophiſche Wiſſenſchaft von den ſittlichen Verbindlichkeiten, als ſolchen, heißt die praktiſche Weltweisheit. Dieſe handelt von den ſittlichen Verbindlichkeiten.

- etw. überhaupt
  - Die allgemeine praktiſche Weltweisheit (*philoſophia practica univerſalis*.)
- oder inſonderheit. Und in dieſem Falle ſind die Verbindlichkeiten
  - entw. innere.
    - Die philoſophiſche Sittenlehre im weitern Verſtande.
  - oder äuſſere.
    - Das Naturrecht im weitern Verſtande.

Die innere Verbindlichkeiten werden betrachtet.

- entw. in dem geſellſchaftlichen natürlichen Zuſtande.
  - Die geſellſchaftliche philoſophiſche Sittenlehre (*prudentia ſocialis*). Dieſe gehet
    - entw. auf den bürgerlichen Zuſtand
      - Die philoſophiſche Politik, und dieſe iſt
        - entw. eine öffentliche (die Staatsklugheit).
        - oder eine private.
    - oder nicht.
      - entw. auf den oeconomiſchen Zuſtand
        - Die philoſophiſche Oeconomie
      - oder nicht
        - entw. auf die Kirche
          - Die philoſophiſche Kirchenklugheit (*prudentia eccleſiaſtica*). Und dieſe iſt
            - entweder eine öffentliche
            - oder eine private.
        - oder nicht.
- oder in dem natürlichen nicht geſellſchaftlichen Zuſtande.
  - Die philoſophiſche Sittenlehre im engern Verſtande (*Ethica philoſoph. ſtricte ſic dicta*).

Die äußere Verbindlichkeiten werden betrachtet

- entw. in dem geſellſchaftlichen natürlichen Zuſtande
  - Das geſellſchaftliche Naturrecht (*jus nat. ſociale*). Es
- oder in dem natürlichen nicht geſellſchaftlichen Zuſtande
  - Das Naturrecht im engſten Verſtande (*jus naturæ cogens ſimpl.*)

gehet

gehet aber

- entw. auf den bürgerl. Zuſtand
  - Das natürliche bürgerliche Recht (*Ius nat. politicum ſ. civile.*)
    - *l. publicum.*
    - *l. privatum*).
- oder nicht.
  - entw. auf den öconomiſchen Zuſtand
    - Das natürl. öconomiſche Recht (*Ius nat. œconomicum.*
  - oder nicht.
    - entw. auf die Kirche
      - Das natürl. Kirchenrecht (*Ius nat. eccleſiaſticum.*
    - oder nicht.
  - *l. publicum* | *l. privatum.*

Ad §. 43.

In dieſem Abſatze trägt der Verfaſſer die Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit in der Ordnung vor, in der ſie in ſeinem Buche abgehandelt werden. Die allgemeine Rechtsgelahrheit iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von den Geſetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freye Handlungen. Woraus klar iſt, daß wenn man in den beſondern Theilen der allgemeinen Rechtsgelahrheit ordentlich zu Werke gehen will, man alsdenn vorläufig 1) von den freyen Handlungen und ihrer Sittlichkeit; 2) von den ſittlichen Geſetzen und ihrer Verbindlichkeit, und 3) von der Anwendung der Geſetze auf die einzelne freye Handlungen überhaupt handeln muß. Dahero hat der Verfaſſer ſeine allgemeine Rechtsgelahrheit in einen allgemeinern und beſondern Theil eingetheilet.

I. In dem allgemeinern Theile (parte generali) kommen fünf Hauptſtücke vor:

1) wird von den freyen Handlungen der Menſchen und ihrer Sittlichkeit gehandelt,

2) von der ſittlichen Verbindlichkeit,

3) von dem Geſetze, und inſonderheit von dem natürlichen,

4) von der Gröſſe der Sittlichkeit unſerer Handlungen und

5) von der ſittlichen Zurechnung.

Die drey erſten Hauptſtücke beziehen ſich auf den einen Theil der Rechtsgelahrheit, ſo wir die Rechtswiſſenſchaft genennt haben; und die beyden letztern Hauptſtücke gehen auf den andern Theil der Rechtsgelahrheit im engern Verſtande. §. 30.

II. In dem beſondern Theile der allgemeinen Rechtsgelahrheit (parte ſpeciali) kommen 8. Abſchnitte (ſectiones) vor:

1) die Theorie von der Ethik. Hier ſind zwey Hauptſtücke zu unterſcheiden:

a) wird von den Pflichten eines Menſchen gegen ſich ſelbſt, und

b) von den Pflichten gegen Gott gehandelt.

2) die Rechtsgelahrheit ſchlechthin ſo genennt.

Dieſe

Dieſe wird in 2. Hauptſtücken vorgetragen:

a) wird von den unbedingten Pflichten gehandelt, ſo die Menſchen, auſſer beſondern Geſellſchaften betrachtet, gegen einander zu beobachten. Und hier kommen 3. Titel vor:

aa) wird von dem jure humanitatis,

bb) von dem Zwangsrechte,

cc) von dem Vertheidigungs- und Kriegsrechte gehandelt.

b) von den bedingten Pflichten, ſo die Menſchen, außer beſondern Geſellſchaften betrachtet, gegen einander zu beobachten haben. Und hier kommen 6. Titel vor. Es wird gehandelt

aa) von den Pflichten in Abſicht auf die Rede,

bb) von den Verträgen und den daher rührenden Rechten,

cc) von dem jure in re und hauptſächlich von der Herrſchaft,

dd) von den urſprünglichen Arten, ſich ein jus in re, und hauptſächlich ein Eigenthum zu erwerben,

ee) von den abſtammenden Arten ein jus in re und hauptſächlich ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr noch lebt, und

ff) von den abſtammenden Arten ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr geſtorben, nämlich von den Teſtamenten und der ſucceſſione ab inteſtato.

3) Die beſondere Oekonomie. Hier wird gehandelt

a) von den verſchiedenen Arten, ein Recht auf Perſonen zu bekommen, und von dem daher entſpringenden geſellſchaftlichen Rechte,

b) von der ehelichen und väterlichen Geſellſchaft.

c) von der herrſchaftlichen Geſellſchaft.

4) Die allgemeine Oekonomie. Hier kömmt vor

a) das Familienrecht,

b) Succeſſio ab inteſtato hereditaria & familiaris.

c) die Anarchie.

5) Das allgemeine öffentliche Recht, und zwar wird gehandelt

a) von der bürgerlichen Geſellſchaft, dem allgemeinen öffentlichen und bürgerlichen Rechte überhaupt,

b) von dem allgemeinen öffentlichen Rechte überhaupt, und zwar

aa) von der Majeſtät und deren Rechten,

bb) von dem Rechte und den Verbindlichkeiten derjenigen, welche in dem Gebiete der Republik ſich aufhalten, und nicht der Landesherr ſind.

c) von dem allgemeinen öffentlichen Rechte inſonderheit:

aa) von den verſchiedenen Geſtalten der Republiken,

bb) von der Erwerbung der Majeſtät, inſonderheit in einer Monarchie,

cc) von den Schranken der Majeſtät, beſonders in einer Monarchie.

6) Das allgemeine bürgerliche Recht:

a) von der Natur des allgemeinen bürgerlichen Rechts,

b) von dem Rechte der Perſonen:

aa) von den freywilligen Geſellſchaften in der Republik,

bb) von den nothwendigen Geſellſchaften in der Republik.

c) von dem Jure ad rem:

aa) von den gültigen Bündniſſen in der Republik,

bb) von den Beleidigungen.

d) von dem jure in re:

aa) von ſeinen Arten,

bb) von ſeiner Erwerbung.

e) von den Rechtshändeln (jure actionum).

7) Das allgemeine Kirchenrecht:

a) von der Natur der Kirche und des Kirchenrechts,

b) von dem allgemeinen öffentl. Kirchenrechte:

aa) von der Kirchengewalt,

bb) von dem Rechte des Fürſten in Abſicht auf die Kirche.

c) von dem allgemeinen privaten Kirchenrechte:

aa) von dem jure perſonarum,

bb) von dem jure rerum,

cc) von dem jure actionum in der Kirche.

8) Das allgemeine Völkerrecht:

a) von der Natur des allgemeinen Völkerrechts,

b) von dem unbedingten Völkerrechte:

aa) von dem unbedingten Völkerrechte in dem Friedenszuſtande,
bb) von dem Kriegsrechte der Völker,
cc) von dem Völkerrechte in Abſicht auf die Abgeſandte.
c) von dem bedingten Völkerrechte
aa) in Abſicht auf die Bündniſſe,
bb) in Abſicht auf das Eigenthum.

Ad §. 44.

Hier wird die Eintheilung des natürlichen Rechts in jus cogens & humanum erkläret, und ihr Verhältniß gegen einander gezeigt. 1) Der Verfaſſer verſpricht, in ſeinem Lehrgebäude ſelbſt zu beweiſen, daß einige Geſetze ſo beſchaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kann; daß aber andere Geſetze von der Art ſind, daß einer den andern nicht mit Gewalt dazu zwingen kann. Und den Beweis davon werden wir auch mit dem Verfaſſer unten führen. Weil er uns aber auf Köhlers Recht der Natur weiſet, ſo will ich die Stelle, welche angezogen wird, herſetzen. Sie lautet diſſert. proluſ. §. IV-XV. folgendergeſtalt: Disquirendum eſt, quænam officia, quæ Deus ope naturæ & rationis nobis injungit aliis exhibenda, extorſioni ſubſunt, & quæ officia neceſſitatis ſ. ſtricta appellari ſolent. Quicquid officii erga alios noſtræ ſortis concipimus, illud ex amore proximi intelligimus. Hinc & officia neceſſitatis, ſi quæ dentur, ex eodem fonte profluere manifeſtum eſt. Dum amor ſit coactionis impatiens, clarum eſt, officia, quatenus ex amore tantum derivantur,

ex-

extorqueri non poſſe, ſeu extorſionem officiorum erga alios ex ſolo adverſus eos amore non concipi. Officia neceſſitatis, qua talia ex ſolo amore erga alios derivari neſciunt. Amorem erga alios deduximus ex ſtudio alios perficiendi, ſeu ex obligatione dirigendi actiones noſtras in aliorum æque ac noſtras perfectiones Hoc fieri poteſt vel non ſubtrahendo ſeu relinquendo aliis bona, quibus jamjam inſtructi ſunt vel augendo eos bonis, quibus deſtituuntur. Tertium officiorum genus erga alios non concipimus. Præpono, nos a natura, eiusque Auctore ita factos eſſe, ut eo diſpiciamus, ne pereamus, neve miſere & calamitoſe vivamus. Auferas homini facultatem extorquendi ab aliis officia prioris generis, des eidem copiam cogendi alios ad officia alterius generis ſibi exhibenda; utroque caſu pereundum hominibus, miſereve ſaltem & calamitoſe vivendum eſſet & ex conſequenti contra legem naturalem palmariam ageretur. Cum nulla alia officia erga alios ſuperſint, ſequitur, ut & nulla alia officia eiusdem generis extorſioni ſubſint, ſi ex ſententia nonnullorum ſtatum ordinarium & regularem ſpectaveris, qui diſtinquendus eſt a ſtatu extraordinario & maxime irregulari, ubi favor neceſſitatis locum habet. Officia neceſſitatis ſunt, ad quæ ſibi præſtanda alter alterum cogere poteſt. Jam cum nobis a natura & nutu creatoris detur copia cogendi alterum, ut nobis non detrahat bona, quibus jamjam inſtructi ſumus: officia neceſſitatis eo tendunt, ne quis alteri detrahat id boni cuiuscunque, quo eum jamjam ornatum deprehendit. Sic incidimus in no-

notam characteriſticam eamque perpetuam & determinatam officiorum neceſſitatis, qua poſita eorum confuſio cum officiis heterogeneis evitari poſſit. Alterum genus officiorum erga alios eo redit, ut eos augeamus iis bonis, quibus deſtituuntur, quod cum dependeat ab amore, quo alios complectimur, eadem officia amoris & humanitatis vocantur. „ Der Begriff von den Zwangsgeſetzen (legibus cogentibus) und von den inneren Geſetzen in Abſicht auf andere (legibus humanis) wird von dem Verfaſſer auf folgende Art herausgebracht: Die Geſetze ſind entweder ſo beſchaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kann, oder nicht. Im erſten Falle werden ſie Zwangsgeſetze und im andern *innere Geſetze in Abſicht auf andere Menſchen* (leges humanæ ſ. humanitatis) genennt. Die Wiſſenſchaft von den Zwangsgeſetzen heißt das *Zwangsrecht* (jus cogens); die Wiſſenſchaft aber von den innern Geſetzen, die wir gegen andere Menſchen zu beobachten haben, heißt das *innere Recht in Abſicht auf andere Menſchen* (jus humanum ſ. jus humanitatis). Z. E. Der Gläubiger kann ſeinen Schuldner mit Gewalt zwingen, die Schulden abzutragen. Folglich gehöret dieſes zu dem Zwangrechte. Hingegen kann ein Menſch, der Geld nöthig hat, nicht den andern mit Gewalt zwingen, ihm Geld zu leihen. Dieſes gehöret alſo zu dem innern Rechte in Abſicht auf andere Menſchen. Man möchte wider dieſe Begriffe des Verfaſſers verſchiedenes einzuwenden haben. a) Wenden einige ein, daß der Begriff von den Zwangsgeſetzen zu weit ſey, indem er auch auf die innere Geſetze paße. Man ſagt, einer kann ſchon, wenn

es gleich unerlaubt wäre, ſeinen Nächſten zur Beob-achtung der inneren Geſetze mit Gewalt zwingen, wenn er nur ſtärker und mächtiger, als der andere iſt. Allein, wer ſiehet nicht ein, daß der Verfaſſer durch das können eine ſittliche Möglichkeit verſtehet? Und alſo iſt ſeine Meinung dieſe, daß Zwangsgeſetze ſolche Geſetze ſind, zu deren Beobachtung einer den andern von Rechtswegen (jure) zwingen kann. b) Wendet man ein, daß der Begriff von den Zwangsgeſetzen auch in Abſicht auf die innere Geſetze paße, weil Gott alle Menſchen zu der Beobachtung der inneren Geſetze mit Gewalt zwingen könne. Allein, wenn der Verfaſſer ſagt, daß **einer den andern** zu der Beobachtung der Zwangsgeſetze mit Gewalt zwingen kann: ſo iſt ſonnenklar, daß er durch den **einen und den andern Menſchen** verſtehe. Und alſo iſt ſeine Meinung dieſe, daß Zwangsgeſetze ſolche Geſetze ſind, zu deren Beobachtung ein Menſch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zwingen kann. Dieſer Einwurf hat deswegen nicht viel zu bedeuten. c) Behauptet man, daß der Begriff von den legibus humanis ſ. humanitatis zu weit ſey, indem er auch auf die innere, unvollkommene Geſetze, die wir in Abſicht auf Gott und uns ſelbſt zu beobachten haben, paße, da doch dieſe Geſetze nicht leges humanitatis ſ. humanæ genennt werden. Und dieſer Einwurf iſt in der That wichtig, indem man, vermöge des Redegebrauchs der Lehrer des Naturrechts, nur die innere Geſetze, die wir gegen andere Menſchen zu beobachten haben, leges humanas ſ. LL. humanitatis nennen kann. Die Leges humanitatis ſ. humanæ haben dieſen Namen daher bekommen, weil ſie mit den officiis humanitatis zu thun

haben. Wer in aller Welt aber will behaupten, daß man officia humanitatis gegen Gott und gegen ſich ſelbſt ausübe? Die Höflichkeit iſt eine Pflicht, die man nur gegen andere Menſchen beobachtet. Will man deswegen die Begriffe von dem jure cogente und humano genau beſtimmen, ſo muß man auf folgende Art zu Werke gehen: Die Geſetze, ſo die Menſchen in Abſicht auf einander zu beobachten haben, ſind entweder ſo beſchaffen, daß ein Menſch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zu der Beobachtung derſelben zwingen kann oder nicht. Im erſten Falle werden ſie Zwangsgeſetze, im andern Falle aber **innere Geſetze in Abſicht auf andere Menſchen** (leges humanæ) genennt. Hieraus iſt klar, was das jus cogens und humanum ſey. 2) Wenn gleich das jus nat. cogens und humanum ſehr voneinander unterſchieden ſind: ſo leiſtet doch dieſes denjenigen einen unvergleichlichen Nutzen, welche ſich auf jenes legen wollen, weil die meiſten Lehren von dem jure nat. cogenti aus den Lehren des juris nat. humani hergeleitet, und durch dieſe beſtimmt werden. Deswegen macht ſich der Verfaſſer anheiſchig, ſowohl das jus nat. humanum, als cogens zu erklären. Ich gebe gerne zu, daß das jus nat. cogens und humanum eine ſehr genaue Verbindung mit einander haben, wie ſolches bey vielen Wahrheiten des Zwangsrechts unten offenbar erhellen wird. Allein nichts deſtoweniger würde man ordentlicher verfahren, wenn man das jus humanum in der philoſophiſchen Moral im weitern Verſtande abhandelte, und könnte man alſo in dem Rechte der Natur auf dieſe ſich berufen, und dieſelbe daſelbſt vorausſetzen, ohne daß unſere Erkänntniß des Naturrechts dar-

un-

unter einen Schaden leiden ſollte. Man vergleiche meinen §. 34, 35. Was in der Anmerkung des Verfaſſers bey dieſem §pho vom jure gentium humano geſagt wird, haben wir bey dem §. 41 erinnert.

Ad §. 45.

Der Verfaſſer bemerket in dieſem Abſatze, daß er die angeführte Wiſſenſchaften auf die Art abzuhandeln Willens ſey, daß er die Regeln der Klugheit hier weglaſſen werde, welche den Weg zur Beobachtung der Pflichten, die in der allgemeinen Rechtsgelahrheit vorgeſchrieben werden, lehren, indem die philoſophiſche Moral, die Politik und die œconomia moralis mit den Regeln der Klugheit ſich beſchäftigen. Wenn man hiermit meinen §. 34, 35. u. ſ. w. vergleichet, habe ich nichts weiter hier zu erinnern, als die Begriffe des Verfaſſers von der philoſophiſchen Moral, Politik und ſittlichen Oekonomie her zu ſetzen. Er gehet auf folgende Art zu Werke: Die philoſophiſche Moral iſt eine Wiſſenſchaft, die Mittel zu einer immerwährenden Glückſeligkeit der Seelen wohl anzuwenden (in omni ſc. ſtatu). Nun kann ſolches geſchehen 1) in der Republik, daher entſpringt die Politik, als welche eine Wiſſenſchaft iſt von den Regeln der Klugheit, die Glückſeligkeit der Republik zu befördern; 2) in einer kleinern Geſellſchaft, und da ſchreibt uns die Oeconomia moralis Regeln der Klugheit vor. Man wird aus den von mir angezogenen §phis im Stande ſeyn, dieſe Erklärungen des Verfaſſers zu beurtheilen.

Ad §. 46.

Endlich kommen wir zu dem Nutzen der allgemeinen Rechtsgelahrheit. Der Verfaſſer zeigt erſtlich den Nutzen dieſer Wiſſenſchaft in Abſicht auf einen Gottesgelehrten; und wir müſſen geſtehen, daß es ein erbarmenswürdiger Gottesgelehrter iſt, der nicht eine gründliche Erkänntniß des Naturrechts beſitzt. Die Rechtsgelehrten ſehen heut zu Tage mehrentheils ein, daß, wofern ſie nicht Rabuliſten und elende juridiſche Stümper werden wollen, ſie alsdenn ſich aus allen Kräften auf das Naturrecht legen müſſen. Allein die Gottesgelehrten ſind nicht alle der Meinung, daß dieſe Wiſſenſchaft ihnen unentbehrlich ſey, da doch nichts gewiſſer iſt, als dieſes: 1) weil Gott ſowohl der Urheber des Naturrechts, als auch der heiligen Schrift iſt, und er ſich niemals ſelbſt widerſprechen kann: ſo iſts unmöglich, daß das Naturrecht der heiligen Schrift wirklich widerſprechen kann. Nichts deſtoweniger giebt es viele Scheinwiderſprüche (contradictiones apparentes) zwiſchen dem Naturrechte und der heiligen Schrift, und dieſe ſind öfters ſo beſchaffen, daß man gar nicht im Stande iſt, ſie ordentlich und bindig zu heben, wofern man nicht eine gründliche und zuſammenhangende Erkänntniß des Naturrechts beſitzt. Wer ſich hievon überführen will, der überlege nur die Lehre von der Ehe, vom Morde, von den verbotenen Graden, von der Zurechnung, von dem Rechte des Fürſten in Abſicht auf die Kirche, und was bey dem Ausgange der Iſraeliten aus Egypten vor ſich gegangen, u. ſ. w. 2) Ja, daß ich von dem unglaublichen

Nu=

Nutzen des Naturrechts in der theologiſchen Moral nichts ſpreche, ſo kann man in der Dogmatik gar nicht fortkommen, wofern man nicht eine deutliche Einſicht in das Naturrecht hat. In der Lehre von der Zurechnung der Sünde Adams, wenn man ſie deutlich und gründlich verſtehen ſoll, muß man gewiß eine deutliche Erkänntniß von der Einwilligung haben, und deren Arten, von der weitläuftigen Lehre des Naturrechts, von der Zurechnung und den damit verknüpften Wahrheiten. Eben dieſes muß man behaupten, in Abſicht auf die Lehre von der Rechtfertigung. Giebt man auf die Lehre von der Ehe Achtung, auf die Urſachen der Eheſcheidung u. ſ. w ſo wird man gewiß einſehen, daß einer ſehr ſchlecht in dieſer Lehre fortkommt, wofern er nicht aus dem Rechte der Natur das Weſen der Ehe gelernet; daß ich hundert anderer Lehren des Naturrechts nicht erwähne, die in die geoffenbarte Gottesgelahrheit einen ſehr großen Einfluß haben. 3) Weil das Naturrecht einen ſo großen Einfluß in die Lehre unſerer Gottesgelahrheit von der Ehe und den verbotenen Graden hat: ſo erhellet, daß ſolche Gottesgelehrten, welche Mitglieder von einem geiſtlichen Conſiſtorio ſeyn wollen, vor allen andern ſich auf das Naturrecht legen müſſen.

Ad §. 47.

Zweytens wird der Nutzen des Naturrechts in Abſicht auf das beſondere öffentliche Recht (jus publicum particulare) gezeigt. Das beſondere öffentliche Recht handelt von den Rechten eines beſtimmten Landesherrn, in ſo fern er als ein Lan-

desherr betrachtet wird, und von den Verbindlichkeiten ſeiner Unterthanen gegen denſelben, in ſo fern dieſe Rechte und Verbindlichkeiten beſondere einzelne Handlungen zum Grunde legen; z. E. das öffentliche deutſche und däniſche Recht. In dem beſondern öffentlichen Rechte werden die Wahrheiten des allgemeinen öffentlichen Rechts durch die beſondere Einrichtung einer Republik, durch ihre Lage, durch verſchiedene Verträge und einzelne Handlungen mehr beſtimmt. Weil man nun nicht die beſondere Beſtimmungen (determinationes ſpecificas) verſtehen kann, wofern man keine deutliche Erkänntniß desjenigen, welches beſtimmt wird, beſitzt: ſo iſt offenbar, daß keiner von einem beſondern öffentlichen Rechte eine ordentliche und gründliche Erkänntniß bekommen wird, der ſich nicht vorher das allgemeine öffentliche Recht wohl bekannt gemacht. Es giebt Publiciſten, welche ganz anderer Meinung zugethan ſind. Dieſe bilden ſich ein, daß man nichts als die Reichshiſtorie zu wiſſen nöthig habe, wenn man ein Publiciſt werden wolle. Allein mit ſolchen Publiciſten muß man allerdings ein gerechtes Mitleiden haben. Es iſt wahr, daß die Hiſtorie demjenigen unentbehrlich iſt, welcher ſich auf ein beſonders öffentliches Recht legen will, und ich bin verſichert, daß ein bloßer Weltweiſer, der keine ordentliche Erkänntniß der Hiſtorie hat, einen ſchlechten Helden in dem beſondern öffentlichen Rechte abgeben wird. Allein ich bin eben ſo ſehr überzeugt, daß ein bloßer hiſtoriſcher Publiciſt eine elende Kreatur ſey, ſo keine gründliche, ſondern nur eine ſeichte und zuſammengeſtoppelte Erkänntniß des öffentlichen Rechts hat.

Wenn

Wenn es wahr iſt, daß die beſondere beſtimmte Wahrheiten nicht deutlich und gründlich erkannt werden können, ohne die allgemeinere Wahrheiten deutlich einzuſehen, worunter jene enthalten ſind; wenn es wahr iſt, daß der Landesherr in einer beſtimmten Republik Rechte hat, die einzelne Handlungen vorausſetzen: ſo wird man mir geſtehen, daß derjenige Publiciſt am vernünftigſten handelt, und es am weiteſten in dem beſondern öffentlichen Rechte bringen wird, welcher das allgemeine öffentliche Recht mit der Hiſtorie verbindet. Will man ſich von dem Nutzen und der Nothwendigkeit des allgemeinen öffentlichen Rechts in dem beſondern lieber durchs Anſehen großer Gelehrten, als durch Gründe der Vernunft überzeugen laſſen: ſo leſe man die Worte des Geheimenrath Böhmers, welcher in der Vorrede zu ſeiner introduction in jus publicum univerſale ſpricht: Jura, quæ ſtatum publicum quarumcunque rerumpublicarum dirigunt duplicis eſſe generis, in vulgus notum eſt, univerſalia ſc. & particularia, ita ut hæc quidem cuivis Reipublicæ propria, illa vero omnibus ſint communia. Cum vero particularia tantum univerſalibus ſuperaddita ſint: inde ſtatim apparet, fundamentum omnium quæſtionum, quæ huc ſpectant ex univerſali, hoc eſt, jure naturæ petendum eſſe; & ita in addiſcendo jure publico particulari initium ab univerſali eſſe faciendum. Quemadmodum vero in jure privato hæc inverſa methodus ab eruditioribus jam notata eſt, quod plerique, derelicto ſtudio juris naturalis, ſtatim ſcita particularia juris Romani & Germanorum excolere ſtudeant:

deant: ita eadem fata in plerisque Academiis ſtudium juris publici hactenus habuit, ut qui hisce ſe dederunt, illotis manibus illud aggreſſi fuerint, ſatis eſſe putantes, ſi leges publicas fundamentales & obſervantias imperii, ut vocant, ſummo ſtudio evolverent, de quibus tamen digne judicare haud poſſunt, ſi fundamenta omnium rerumpublicarum, nexum civilem, ſtatum eorundem varium & quæ huc ſpectant, ſusque deque habuerint. Et qui aliter fieri potuit, cum publici juris Doctores, quibus diſciplina ejusmodi jurium univerſalis accommodata eſſe debebat, illam vel contemnant, vel ut ſuperfluam & minus neceſſariam judicent. Weil ich dieſe Stelle als eine nöthige Ermahnungs- und Bußpredigt für viele Rechtsgelehrten angeſehen: ſo habe ich kein Bedenken getragen, ſie ganz herzuſetzen. Man vergleiche hiermit *Huberum* de jure Civit. Lib. 1. S. 1. Cap. 1. n. 12. wo es heißt: Sine publico jure gentium (i. e. univerſali) neque Romanum neque Germanorum aut ullius populi proprium jus publicum ſolide collocari vel comprehendi poteſt. Siehe auch Godofr. Erneſt. *Fritſchii* jus publ. univerſ. §. 12, 13, &c.

Ad §. 48.

Das Natur- und Völkerrecht hat drittens auch ſeinen unvergleichlichen Nutzen in Abſicht auf die Zwiſtigkeiten, welche unter Fürſten und Königen entſtehen. Fürſten und Könige ſind keines Menſchen Unterthanen, ſondern befinden ſich in dem Zuſtande der Gleichheit und Freyheit. Folglich

müſſen

müſſen alle ihre Zwiſtigkeiten aus dem Rechte entſchieden werden, welches ſie mit einander gemein haben. Wer weis aber nicht, daß dieſes Recht kein anders, als das Natur- und Völkerrecht ſey? Es iſt alſo offenbar, daß die Zwiſtigkeiten der Fürſten bloß aus dem Natur- und Völkerrechte entſchieden werden müſſen; und wer will denn an dem Nutzen des Natur- und Völkerrechts in dieſer Abſicht zweifeln? Vor Zeiten, wenn große Herren Streitigkeiten mit einander bekamen, war es Mode, ſeine Zuflucht zu dem Corpore jur. juſtin. zu nehmen, um daraus zu entſcheiden, was unter großen Herren Rechtens wäre. Und wenn der Kaiſer Juſtinianus der Oberherr aller Könige und Fürſten wäre: ſo ließ ſich das Ding wohl thun. Allein da die Könige und Fürſten in dem Zuſtande der Freyheit leben: ſo ſiehet man leicht ein, daß man thöricht und lächerlich handelt, wenn man dieſe aus dem Corpore juris juſtin. verbinden, und ihre Streitigkeiten daraus entſcheiden will. Der Geheimerath *Heineccius* hat in ſeiner Vorrede zu ſeinen elem. juris. nat. & Gent. viele ſchöne Gedanken, welche hieher gehören und geleſen zu werden verdienen.

Ad §. 49.

Was **viertens** das beſondere bürgerliche Recht betrift, ſo iſt offenbar, daß der Geſetzgeber hier das Naturrecht auf die beſondere Beſchaffenheit ſeiner Unterthanen anwendet, und daſſelbe genauer durch den Zuſtand der Republik beſtimmt. Weil nun das beſondere nicht ohne deutliche Erkänntniß des allgemeinern hinreichend erkannt werden kann: ſo

ſo erhellet, daß das Naturrecht in dem beſondern bürgerlichen Rechte einen unbeſchreiblichen Nutzen habe. Tauſend Fälle kommen im gemeinen Leben vor, die nicht in den bürgerlichen beſondern Geſetzen berühret werden, da man ſeine Zuflucht zu dem Naturrechte nehmen muß. Ohne das Naturrecht iſts unmöglich, die natürliche Billigkeit in dem Gerichte zu beobachten, die Zurechnung der Handlungen richtig anzuſtellen, und alle vorkommende Fälle geſetzmäßig zu entſcheiden. Was für ein Elend iſt es alſo, wenn einer die beſondere bürgerliche Geſetze erklären, und auf einzelne Handlungen anwenden ſoll, der nicht eine gründliche Erkänntniß des Naturrechts beſitzt? Und man kann allerdings dem Verfaſſer Recht geben, wenn er behauptet, daß die Unwiſſenheit des Naturrechts die Quelle der Lejulejorum ſey. Denn ein Lejulejus heißt ein ſolcher, welcher zwar die Worte der Geſetze weis, aber nicht den wahren Verſtand und Grund derſelben einſiehet. Weil man nun nicht den wahren Verſtand und den Grund der bürgerlichen beſondern Geſetze ohne Naturrecht deutlich einſiehet: ſo muß man allerdings behaupten, daß die Unwiſſenheit im Naturrechte die Lejulejos gebähre. Weil man ferner die beſondere bürgerliche Geſetze nicht gehörig auf einzelne Handlungen anwenden kann, wofern man nicht das Naturrecht verſtehet: ſo iſt klar, daß auch die Unwiſſenheit des Naturrechts die Rabuliſten hervorbringe, wenn man durch dieſe Leute ſolche verſtehet, welche nicht gehörig die Geſetze auf die freye Handlungen anzuwenden wiſſen. Verſtehet man aber durch einen Rabuliſten einen ſolchen Menſchen, welcher eine

Fer-

Fertigkeit hat wider beſſer wiſſen die Geſetze unrecht- mäßig auf die freye einzelne Handlungen anzuwenden: ſo kann man eben nicht ſagen, daß die Unwiſſenheit des Naturrechts die Rabuliſten gebähre, indem es boshafte Leute ſind, welche wider ihre beſſere Erkänntniß handeln. Siehe Köhlers I. N. §. 395. Scholl. & Coroll. Jedoch gebe ich zu, daß eine deutliche, überzeugende und lebendige Erkänntniß des Naturrechts weder mit einem Lejulejo, noch mit einem Rabuliſten beſtehen kann. Das übrige, was in dieſem Abſatze vorkömmt, haben wir oben beygebracht.

Ad §. 50.

In dieſem letzten Abſatze kömmt fünftens der Nutzen des Naturrechts vor, 1) in den beſondern Kirchenrechten, welche von der Hiſtorie gewiſſer Kirchen, von ihrer Lage und gewiſſen Bündniſſen abhangen, und 2) in dem willkührlichen Völkerrechte, ſo ſich auf gewiſſe Bündniſſe und Gewohnheiten einzelner Völker gründet. Wenn man weis, daß das Naturrecht a) das allgemeine Kirchenrecht und b) Völkerrecht unter ſich begreift: ſo wird man ſich ſehr leicht von dem Nutzen des Naturrechts in dem beſondern Kirchenrechte und in dem willkührlichen Völkerrechte überzeugen können. und wenn wir das allgemeine Lehn- und Kriegsrecht werden in Ordnung gebracht haben: ſo ſind wir ebenfalls überführet, daß dieſe in dem beſondern Lehn- und Kriegsrechte ihren großen Nutzen haben werden. Von dem Nutzen des Naturrechts kann man auch des Prof. Lehmanns diſſert. de jure nat. generatim,

ratim, ac ſpeciatim de præſenti illius compendio ſc. PUFFENDORFII Libr. II. de officio hominis & civis nachleſen.

Ende des erſten Theils, oder der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrechts.

EIGENTUM DER STADT AUGSBURG

Gunnerus, Johan Ernst, 1718-1773

Vollständige Erklärung des Natur- und Völkerrechts

Bd.: 1

Wien (1785)

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Stw 2902 -1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11282399-4
VD18 12445134-001